

Virgo clemens — Judicis duri Placatrix

Zur Geschichte einer problematischen theologisch-mariologischen Aussage

P. Leander Drewniak OSB, Königstein/Taunus

Am 15. August 1964 feierte Papst Paul VI. die Assumptio-Messe in der Pfarrkirche von Castelgandolfo. In der Ansprache an die versammelten Gläubigen sagte er unter vielem anderen: „Da qualche ingenua mentalità si ritiene la Madonna più misericordiosa del Signore; con giudizio infantile si arriva a definire il Signore più severo di Lei, e che bisogna ricorrere alla Madonna poiché, altrimenti, il Signore ci castiga¹.“ Diese Sätze der „istruttiva Esortazione“ könnten zunächst den Eindruck erwecken, es handle sich um Ablehnung einer neueren, vielleicht in romanischen Ländern beherrschten marianischen Anschauung. In Wirklichkeit ist hier zu einer alten, trotz gelegentlicher Beanstandung und Zurückweisung immer wieder vorgetragenen Ansicht eindeutig Stellung genommen. Um die Bedeutung der Worte Pauls VI. ganz ermessen und richtig würdigen zu können, suchen wir uns in einem geschichtlichen Längsschnitt einen Überblick über die Für- und Wider-Stimmen zu unserer Frage im Lauf der Jahrhunderte zu verschaffen. An eine lückenlose historische Darstellung ist dabei natürlich nicht gedacht, in keiner Weise eine möglichst vollständige Aufzählung der sich zu dieser mariologischen These äussernden Kirchenmänner und Theologen angestrebt.

Das uns beschäftigende Mariologumenon hat es nicht mit der Marienverehrung überhaupt, sondern bloß mit Anrufung und Fürbitte der Gottesmutter zu tun, ja nur mit einem bestimmten Aspekt der Anrufung und Fürbitte. „Verehrung“ begreift nämlich nicht ohne weiteres auch schon „Anrufung“ in sich. Lehnten die Reformatoren im Zuge ihres werdenden Lehrsystems immer deutlicher und schärfer die Heiligenanrufung ab, so konzedierte sie doch die Verehrung der Heiligen, vorab Mariens, im Sinne ihrer Wertschätzung und Hochachtung sowie ihrer Nachahmung². Daher erklären sich auch die Titel katholischer kontroverstheologischer Schriften des 16. Jahrhunderts, eines J. Hoogstraeten OP: *Dialogus de veneratione et invocatione Sanctorum*; eines J. Cochlaeus: *De veneratione et invocatione Sanctorum*³. Bejaht man nun aber, wie es katholischerseits geschieht, die

¹ *L'Osservatore Romano* 17–18 Agosto 1964. Die deutsche Übersetzung unten unter III.

² Nur allmählich erfolgte der Wandel Luthers in seiner Haltung zum Heiligenkult: zuerst noch Festhalten an den gewohnten Formen: Verehrung und Anrufung; wenig später Bejahung der Verehrung, praktische Duldung der Anrufung; endlich offene Verwerfung der Anrufung. Gut zeichnet neuestens diesen Entwicklungsgang Luthers W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung* (München/Basel 1963) 195 ff.

³ Deswegen plädiert auch jüngst P. Molinari SJ, *I santi e il loro culto*: deutsche Übersetzung: *Die Heiligen und ihre Verehrung* (Freiburg 1964) 167, 172, 176 f. Anm. 143 — für den Ausdruck „Heiligenkult“ oder „cultus duliae“ statt des Wortes „veneratio“, oder er spricht von „Verehrung in ihrem vollen und ganzen Sinn, insofern sie also auch Anrufung der Heiligen als unserer Fürbitter ist“.

Rechtmäßigkeit der religiösen Anrufung einer geschaffenen gestorbenen Person, dann scheint allerdings stillschweigend damit die Überzeugung verbunden: es sei opportun und ratsam, lieber die Heiligen als Christus, als Gott *unmittelbar* anzurufen; denn wozu sonst die Heiligenanrufung, wenn der Heilige nicht als gütiger, als zugänglicher denn Christus zu gelten hätte. Daß es sich objektiv nicht so verhalten muß, werden wir weiter unten erkennen. Ganz anders aber ist die Sachlage, wenn mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen wird, es sei besser, sich an die Mutter der Barmherzigkeit zu wenden, als an Christus, der wohl Mittler zum Vater, aber eben doch auch wahrer Gott und künftiger strenger Richter sei; wenn die Marienanrufung in dieser Weise untermauert, begründet, empfohlen wird. Und gerade das ist in der abendländischen Kirche, auf die wir unsere Untersuchung beschränken, häufig genug geschehen.

I. Bezeugung unseres Mariologumenons in vor- und nachreformatorischen Jahrhunderten

L. Scheffczyk sieht den Fortschritt von Marienfrömmigkeit und Marienlehre in der Karolingerzeit unter anderem vor allem in der Ausdehnung oder Verschiebung der in der Patristik feststehenden Heilsbedeutung der Theotókos im objektiven Heilswerk — auf ihre subjektive Heilsvermittlung, auf ihre Fürbittfunktion; in der, allerdings unter Zurücktreten der heilsgeschichtlichen Schau der Jungfrau, neugewonnenen Sicht auf die heilgegenwärtige Stellung Mariens⁴. Als besonders charakteristisch dafür, wie Maria nun dem Heilsbedürfnis des einzelnen nahegebracht ist und vom religiösen Bewußtsein als gegenwartsnahe Macht empfunden wird, bezeichnet Scheffczyk etwa die Titel, die Milo von St. Amand († 872) Maria gibt: „Tu mihi protectrix dominatrix auxiliatrix“⁵.

In dieser Epoche wird nun auch die Auslegung und Inanspruchnahme der mittlerischen Funktion Mariens in einer ganz bestimmten Richtung: gegenüber der Strenge des göttlichen Richters immer deutlicher erkennbar. Eine wichtige Unterscheidung erweist sich indes hier als notwendig. Es ist etwas anderes, in unreflektierter Unmittelbarkeit den Heiligen, die Gottesmutter als Beschwichtiger des göttlichen Zornes anzuflehen; etwas anderes, die dahin zielende Anrufung selbst zu analysieren, zu motivieren, zu propagieren. Die einfachhin faktische Wertung und „Verwertung“ der Heiligen als versöhnender, Gottes Zorn abwendender Mittler ist schon zeitig bezeugt. Das älteste, in einer Handschrift des 7. Jahrhunderts zu Verona erhaltene Sakramentar, das sogenannte Leonianum, bietet zwei hierhergehörige Texte: „Adsit, domine,

⁴ L. Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit* (Leipzig 1959), 366, 288, 501 und öfters.

⁵ Ebd. 384. Natürlich bringt der Autor noch zahlreiche andere Belege für seine These.

misericordia tua populo sanctorum deprecatione placatus⁶; und: „... quem venturum esse praedixit, poscat nobis fauere placatum⁷“. Durch derartige bei der Eucharistiefeier vernommene und gebetete Formeln auch in der sonstigen Frömmigkeitshaltung befruchtet und geformt⁸, erklärt ein Ambrosius Autpertus OSB († 784): „Audeo dicere, fratres, quia nullum sanctorum tam potentem meritis invenimus ad placandam iram aeterni iudicis, quam eam quae meruit fieri mater eiusdem Redemptoris et Iudicis⁹“. Zwar behauptet der Abt in direkter Aussage zunächst die größere Macht der Fürsprache der Gottesmutter, verglichen mit der jedes anderen Heiligen; in obliquo aber nennt er als gemeinsames Hauptziel des fürbittenden Eintretens Mariens und der Heiligen: „den Zorn des ewigen Richters besänftigen“.

Noch ein Dokument aus der Karolingerzeit (9. Jahrhundert) für diese Überzeugung besitzen wir in dem Allerheiligenhymnus des Stundengebetes, in dessen erster Strophe: „Christe, Redemptor omnium, Conserva tuos famulos, Beatae semper Virginis Placatus sanctis precibus¹⁰“. Trotz der Christus-Anrede „Allerlöser“ steht hinter der vierten Zeile die Vorstellung des erzürnten und durch die Bitten Mariens zu besänftigenden, zu versöhnenden Herrn¹¹.

In den bisherigen Zeugnissen wird kaum mehr als die bloße Tatsache der Anrufung Mariens als der Placatrix Domini bekundet. Die weitere Entfaltung und breitere Ausmalung dieses Grundgedankens sowie entsprechende Begründungsversuche sollten nicht lange auf sich warten lassen.

Gleich aus dem anhebenden zweiten christlichen Jahrtausend drei Belege für eine eingehendere Behandlung des in Rede stehenden marianischen Motivs. Es befassen sich in wachsender Ausführlichkeit mit dieser Anschauung die Heiligen und Kirchenlehrer: Petrus Damiani († 1072), Anselm von Canterbury († 1109), Bernhard von Clairvaux († 1153). Neben anderen Gebetsanliegen richtet Petrus Damiani an die jungfräuliche Mutter auch die Bitte: „Besänftige fürbittend den Richter, den du in einzigartiger Geburt als Heiland geboren¹²“. Ein andermal fragt er: „Wer weiß, wie oft du den Zorn des Richters dämpfst (quis scit quoties refrigeras iram Iudicis), wenn

⁶ *Sacramentarium Veronense*, hrsg. von L. C. Mohlberg OSB (Rom 1956), S. 12, Nr. 87. Die Wendung „Sanctorum deprecatione placatus“ findet sich auch noch im *Missale Rom.*, und zwar in der Postcommunio der Martyrermessen des 19. Januar, 10. März und 28. Juli.

⁷ Ebd. S. 31, Nr. 240. Auch im heutigen *Missale* als Postcommunio in der Vigilmesse Johannes des Täufers zu finden (statt „fauere“ jedoch „fore“).

⁸ Vgl. *Missale Rom.*, Sabb. post Dominicam I. de Passione, Oratio: „plebs... sacris actionibus erudita“.

⁹ PL 101 (1851) 1306: Dritte von vier Alkuin untergeschobenen Homilien, wird heute Ambrosius Autpertus zuerkannt: vgl. Scheffczyk a.a.O. (s. Anm. 4) 48 samt Anm. 42.

¹⁰ So im *Monastischen* und sicher bald auch wieder im *Römischen Brevier* (s. Art. 93 der *Liturgiekonstitution* des II. Vatikan. Konzils). Seit der „Korrektur“ der Brevierhymnen unter Urban VIII. 1632 beginnt die Strophe im Röm. Officium: „Placare, Christi, servulis“.

¹¹ In seinem Art. „Placare Christe servulis“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 8 (1963) 545, nennt H. Lausberg die Fügung „Christus Virginis placatus precibus“ mit Recht „mariologisch interessant“.

¹² *Carmina sacra et preces*, LI: PL 145 (1853) 936.

die Gerechtigkeit von seiner Gottheit ausgehen will¹³?“ — Auch dem hl. Anselm sind diese Gedanken vertraut, wie das aus seiner *Oratio ad sanctam Mariam, cum mens est sollicita timore* hervorgeht: der Sünder flüchtet sich zur heiligsten Jungfrau; in der Furcht vor einem strengen Urteilsspruch wendet er sich an die Mutter des Richters und Erlösers¹⁴.

Besonders gern hat aber der Doctor mellifluus diese Marienauffassung verwendet und seinen Hörern schmackhaft zu machen gesucht. Die bekannteste Ausführung über dieses Thema findet sich im *Sermo de duodecim praerogativis B.V.M.*¹⁵: an sich hätte Christus als Mittler genügen können — doch die Menschen haben Scheu vor der in ihm verborgenen göttlichen Majestät (*divinam in eo reverentur homines maiestatem*); obendrein ist er auch unser Richter; darum ist ein Mittler zum Mittler nötig, wofür kein anderer so geeignet ist wie Maria; niemand braucht davor zu bangen, sich ihr zu nahen; nichts Strenges, nichts Schreckerregendes ist an ihr, sie ist ganz und gar lieblich (*tota suavis est*). Bei all seinem marianischem Enthusiasmus ist Bernhard Theologe genug, um abschließend zu bekennen und zu mahnen: „Sage dem Dank, der in erbarmender Güte eine solche Mittlerin dir sorglich bestellt hat.“

Das Ansehen des hl. Bernhard und die Beliebtheit seiner Werke sicherten auch diesen seinen Gedankengängen in der Folgezeit weiteste Verbreitung und Volkstümlichkeit. Am Vorabend der Reformation muß die Überzeugung von der Nützlichkeit, wenn nicht Notwendigkeit, sich an die Mutter der Barmherzigkeit zu wenden, auf daß sie den Herrn und seine strafende Gerechtigkeit besänftige, ihren göttlichen Sohn, unsern Richter, zur Milde bewege, — geradezu ein Topos der marianischen Verkündigung und Frömmigkeit gewesen sein; ansonsten wäre der Angriff der Reforma-

¹³ *Sermo 44, I. De Nativit. B. V. M.*: PL 144 (1853) 740. — Daß der Heilige auch sonst nicht frei ist von (milde gesagt) zugespitzten Formulierungen und rhetorischen Überschwenglichkeiten, zeigt die dem obigen Zitat vorausgehende Apostrophe Mariens: „... und dir ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden... Du trittst vor jenen goldenen Altar der menschlichen Versöhnung, nicht bloß bittend, sondern sogar gebietend; als Herrin, nicht als Magd“. Es wäre falsche Pietät und unehrliche Apologetik, diese Auslassungen — mißbräuchliche Anwendung der Hoheitsaussage Jesu sowie maßlose Übertreibung der Stellung Mariens — in Schutz nehmen zu wollen. Daß dieser exzessive, gesundem religiösem Empfinden förmlich weh tuende Text 1950 in das neue *Officium Assumptionis* (als Homilie am 18. August) Eingang finden konnte, ist wenig erfreulich. Glücklicherweise ist er durch den Fortfall der Oktav bald wieder aus dem Brevier verschwunden. — Noch lange nicht alles, was und weil es ein Heiliger geschrieben hat, ist zu approbieren und zu applaudieren. In der Berufung auf ungewöhnliche, verwegen klingende Äußerungen von Heiligen droht eine wirkliche Gefahr: Ein gestorbener Christ wird — trotz mancher Einseitigkeiten oder nicht immer ganz korrekter dicta — zur Ehre der Altäre erhoben. Nach erfolgter Heiligsprechung kann aber das „zwar“ und „trotz“ vergessen, und jede Verhaltensweise, jede Äußerung des Kanonisierten nun als Verhaltensweise und Äußerung eben eines Heiligen angesehen und deshalb als tadellos und zuverlässig, als vorbildlich und nachahmenswert hingestellt werden.

¹⁴ So faßt F. S. Schmitt OSB im vorzüglichen „*Index generalis personarum et rerum*“ seiner Edition *S. Anselmi Opera Omnia* Vol. VI (Edimburgi 1959) 224 den Inhalt des ersten Teiles dieses Gebetes zusammen.

¹⁵ = *Sermo Dominica infra Oct. Assumpt. B. V. M.*, Nr. 1 und 2: PL 183 (1854) 429 f. — Siehe auch: *Sermo in Nativit. B.V.M.* = *De aquaeductu*, Nr. 7: ebd. 441.

toren gerade auch gegen die also motivierte und empfohlene Marienanrufung nicht verständlich.

Ungeachtet der ernsten und scharfen Kritik von reformatorischer Seite, von der wir im nächsten Abschnitt hören werden, erhielt sich dieses mariologisch-theologische Theorem ungebrochen im katholischen Raum.

Schon J. Cochlaeus († 1552) stellt sich apologetisch hinter die überkommene Darstellung Mariens als der Anwältin bei ihrem und Gottes Sohne, dem doch der Vater alles Gericht übertragen (Joh 5, 22). Der hl. Petrus Canisius († 1597) zitiert bereits diese Stellungnahme des Kontroverstheologen in seiner großen Apologie der katholischen Marienlehre, dem Werke *De Maria Virgine incomparabili et Dei Genitrice sacrosancta Libri quinque*¹⁶. Selbst führt er zu diesem Thema aus: „Obwohl wir auf Gottes Gnade und Christi Barmherzigkeit hoffen, so ist doch Gott so überaus erhaben und ein verzehrendes Feuer und Christus ist der Richter, der gegen die Sünder die richterliche Gewalt ausübt; da tun wir wohl sehr gut, zu den Heiligen und besonders zur Mutter Gottes die Zuflucht zu nehmen, damit sie Christus, den Richter, versöhne und gnädig stimme“¹⁷. — In einer Predigt über das *Salve Regina* wagt es der Kapuziner-Heilige Laurentius von Brindisi († 1619, Doctor Ecclesiae 1959), typisch-maximalistischer Mariologe¹⁸, Maria als manchmal geneigter zum Erbarmen denn Christus hinzustellen: zwar habe der Herr in seinem Erdenwandel stets innigstes göttliches Erbarmen gezeigt, wie die Evangelien berichten; „at vero aliquando Virginem Beatissimam reperimus viscera quodammodo teneriora ac multo ad miserendum promptiora habuisse ad subveniendum miseris in necessitate constitutis, ut luce clarius manifestum est in nuptiis . . . in Cana Galilaeae“¹⁹.

Häufig anzutreffen ist dann die Gegenüberstellung der milden Jungfrau und des eher furchteinflößenden Gottessohnes und Richters in der „École Française“ des 17. Jahrhunderts und in deren Einflußsphäre. Da ist der Oratorianer G. Gibieuf, einer der ersten Schüler Kardinal Bérulle's. In seinem Buche *La vie et les grandeurs de la très sainte Vierge Marie, Mère de Dieu* (1637) weist er auf die ob der Vielfalt und Größe ihrer Schuld erschreckten Sünder, „qui craignent de se présenter devant les yeux de leur juge, et recourent à celle qui en est la Mère et qui en

¹⁶ *Maria, die unvergleichliche Jungfrau und hochheilige Gottesgebärerin*. Vom hl. Petrus Canisius. Aus dem Lateinischen . . . übersetzt von K. Telch (Warnsdorf 1933) 532.

¹⁷ Ebd. 528.

¹⁸ Die Wertung des Heiligen als Mariologen hängt von der jeweiligen mariologischen Einstellung des Wertenden ab. Lehrreich ist der Vergleich zwischen den panegyrischen Urteilen in: G. M. Roschini OSM, *Mariologia I* (Romae 1957) 281–283 und der vorwiegend negativen Einschätzung von: H. Graef, *Maria. Eine Geschichte der Lehre und Verehrung* (Freiburg 1964) 339–343. Die Proben aus dem *Mariale* des hl. L. v. B. (s. Anm. 19), die das Graef'sche Werk bietet, lassen die harte Kritik der katholischen Autorin uns Heutigen, nicht mehr in der Luft des Barock und der Gegenreformation Lebenden, als nicht völlig ungerechtfertigt erscheinen. — Unsere Schlußbemerkungen in der Anm. 13 sind auch hier am Platz.

¹⁹ *Sermo 3 Super: Salve Regina*, Nr. 2 und 3: *S. Laurentii a Brundisio Opera Omnia a Patribus Min. Capuccinis . . . edita . . .* Vol. I. *Mariale* (Patavii 1928) 394 f.

cette qualité a toute puissance vers lui et même puissance de Mère sur lui²⁰. — Da ist J.-J. Olier, Gründer des Seminars von St. Sulpice und der Sulpizianer († 1657). In stärksten Wendungen legt er seine Überzeugung von der Rolle Mariens als der Placatrix Judicis dar: „Sie ist die sichere Zuflucht der Sünder und Verbrecher vor der Härte des Zornes und der Rache Jesu Christi . . . , die sie durch ihre Gebete besänftigt und mildert“; „Sobald Maria sich Gott voller Tränen zeigt . . . , wird sein Herz gerührt, und er trocknet die Tränen seiner Braut, er vergibt den Menschen ihre Sünden . . . Sie allein hält den Arm der Gerechtigkeit, Macht und Rache Gottes durch die Kraft ihres Erbarmens und ihrer Liebe auf²¹.“ — Da trägt der Jesuit J. Nouet († 1680) in seinem Werke *L'homme d'Oraison* die uns bekannten Gedanken Bernhards neu vor: „Der Herr ist ein mächtiger und getreuer Mittler zwischen Gott und uns . . . Doch müssen wir uns daran erinnern, daß er Gott ist und die Menschen in Furcht und Zittern zu dieser seiner hohen Majestät aufblicken . . . So kommt es, daß er uns zwar unendlich liebenswert erscheint, wie er es ja in der Tat ist, uns aber darum nicht weniger furchtbar ist . . . , und obwohl er als unser Erlöser für uns gelitten hat, dennoch unser Richter bleibt . . . Warum sollte also da der Sünder . . . sich nicht fürchten, in seine Nähe zu kommen? . . . Wir brauchen eine Mittlerin bei unserem Mittler, um ihn uns wohlgesinnt zu machen. Wer aber könnte das besser als seine allerseligste Mutter? . . . sie ist die Milde selbst²².“ — Ebenso macht sich der hl. L. M. Grignon de Monfort im *Traité de la vraie dévotion à la Ste Vierge* (2. Buch, 4. Kap., Nr. 85) die Vorstellungen Bernhards ganz und gar zu eigen²³.

Nach der literarischen Vermittlung und Vulgarisierung solcher Gedanken durch geistliche Schriftsteller braucht es nicht wunderzunehmen, daß i. J. 1846 die Kinder von La Salette, die populären Glaubensanschauungen ihrer Zeit reflektierend und konkretisierend, aus dem Munde ihrer „Dame“ hören: die Entheiligung des Sonntags, der Spott über die Religion, die Verachtung des Fastengebotes und das Fluchen habe den Zorn ihres Sohnes hervorgerufen; nur ihr Flehen habe bis jetzt noch die strafende Hand zurückgehalten²⁴. — Verblüffender ist, daß noch in unserem Jahrhundert Theologen von Rang und Ruf für dieses marianische Motiv eintreten. A. G. Sertillanges

²⁰ Zitiert bei: A. Rayez SJ, *La Dévotion Mariale chez Bérulle et ses premiers Disciples*, in: *Maria, Études sur la sainte Vierge* sous la direction d'Hubert du Manoir SJ III (Paris 1954) 69. — Daß der exorbitante Gedanke einer mutterrechtlichen Befehlsgewalt Mariens auch noch ihrem verherrlichten, zur Rechten des Vaters thronenden Sohne gegenüber sogar in päpstlichen Verlautbarungen zu belegen ist (H. M. Köster SAC, *Die allgemeine Gnadenvermittlung durch Maria*, Leutesdorf/Rhein 1956, 30, bringt durchaus einverstanden je einen Text Pius' VII. und Pius' IX.), kann nur bedauert werden.

²¹ Die beiden Zitate bei: H. Graef a.a.O. (s. Anm. 18) 350 und 351. — Eine andere nur mit Kopfschütteln zu lesende Äußerung Olier's bringt: Yves Congar, *Christus—Maria—Kirche* (Würzburg 1959) 80, Anm. 80.

²² Zitiert von Y. Congar a.a.O. (s. Anm. 21), 63 f.

²³ *Gesammelte Werke des seligen Maria Grignon de Monfort*, I. Bd. *Abhandlung über die vollkommene Andacht zu Maria*. Übersetzung von L. Gommenginger (Freiburg, Schweiz, 1925) 63 f.

²⁴ Vgl. Art. *La Salette*, in: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon* VII (Freiburg 1891) 1435.

OP bedient sich seiner ohne theologische Hemmungen, dazu in besonders massiv-anthropomorpher Darstellung: „Sie verteidigt uns gegen das Böse und verteidigt uns auch, wenn wir so sagen dürfen, gegen ihren Sohn, wie eine Mutter in Augenblicken männlicher Zornesausbrüche eingreift²⁵.“ — H. M. Köster²⁶ verwertet zwar nicht von sich aus diese Gedankengänge, will sie jedoch rechtfertigen und verteidigen.

Ja sogar in kirchenamtlichen Texten taucht dieses delikate Mariologumenon auf. In *Leos XIII. Rosenkranzenzyklika Octobri Mense* v. J. 1891 lesen wir: „Gläubig lobpreisen wir seine unendliche Güte, gläubig fürchten wir aber auch seine unendliche Gerechtigkeit. Den wir als liebevollsten Erlöser . . . wiederlieben, vor eben diesem bangen wir zugleich als unerbittlichem Richter (*eundem non exorabilem iudicem pertimescimus*). Darum haben wir, verängstigt im Bewußtsein des von uns Begangenen, durchaus einen Fürbitter und Beschützer nötig, der in großer Gnade bei Gott steht und gleichzeitig so große Herzensgüte besitzt, daß er keinem auch noch so Ver zweifelten den Schutz versagt . . . *Ipsa praeclarissime Maria*, das ist in vortrefflicher Weise *Maria*²⁷.“ — Außer den schon anfangs festgestellten älteren Texten der Römischen Liturgie, welche die Anschauung von dem durch das mittlerische Eintreten Mariens zu besänftigenden Zorne des Herrn knapp und sparsam zum Ausdruck bringen, sind aus neuerer Zeit erwähnenswert: die Offertoriumsantiphon der im 18. und 19. Jahrhundert in den allgemeinen Festkalender aufgenommenen Sieben-Schmerzens-Feste (Freitag vor Karfreitag und 15. September), die unter lediglich verbaler Benutzung von *Jer* 18, 20 an Maria gerichtete Bitte: „Jungfrau, Mutter Gottes, sei eingedenk vor dem Angesicht des Herrn, für uns ein gutes Wort einzulegen, auf daß er seinen Zorn von uns wende“; ferner der im 18. Jahrhundert verfaßte²⁸ Laudeshymnus an dem 1931 eingeführten Fest der Mutterschaft Mariens mit den deutlichen Versen der dritten Strophe: „*A te rogatus Filius Deponat iram vindicem*“.

II. Widerspruch gegen das Herausstellen Mariens als der *Placatrix Iudicis*

Von seiner katholischen Zeit her war M. Luther die Vorstellung von Maria als der barmherzigen Mutter des Heilandes und zugleich strengen Richters bekannt, mehr noch: vertraut. Er bezeugt es selbst. Rückschauend sagt nämlich der zum „Reformator“ Gewordene über die Zeit, da er in der traditionellen Marienverehrung gestan-

²⁵ Entnommen Y. Congar a.a.O. (s. Anm. 21) 80, Anm. 80.

²⁶ a.a.O. (s. Anm. 20) 32 f.

²⁷ Latein.-deutsche Herder-Ausgabe der *Rundschreiben Leos XIII.*, Vierte Sammlung (Freiburg ohne Jahreszahl) 16 und 17. Der obige deutsche Text weicht teilweise von der Herder'schen Übersetzung ab. — Auch schon ein früheres Dokument dieses Pontifikates, ein Dekret der Ritenkongregation v. J. 1885, spricht davon, Maria werde, „wenn unserseits würdige Früchte der Buße hinzutreten, den Rachezorn der göttlichen Gerechtigkeit abwenden und Heil und Frieden erwirken“; bei Köster a.a.O. (s. Anm. 20) 33.

²⁸ Vgl. *Enciclopedia Cattolica* XI (Firenze 1953) 1880.

den hat (sicherlich auch in unwillkürlicher Übertreibung): er habe Maria an Christi Statt angerufen, weil er Christus zum Richter gesetzt habe²⁹. Diese einfache Feststellung wird jedoch zum harten Vorwurf, zur schneidenden Anklage. Immer wieder kommt Luther darauf zurück. Die Vermahnung an die Geistlichen auf dem Reichstag zu Augsburg (1530) sagt in der urwüchsigen Sprache Luthers: „Hielten Christum fur vnsern zornigen Richter, vnd Maria fur vnsern gnadenstuel, da hin all vnser Trost vnd zuflucht stünd, so wir anders nicht verzweifeln wolten . . . Wo waren hie Bisschofe, die solche newe lesterer und verrether Christi strafften?, die Christo sein ampt namen, vnd gabens Maria, die vns lereten von Christo fliehen vnd vns fur ihm furchten als für dem stock meister vnd vnser zuuersicht, die wir yhm schuldig sind als den rechten Gottes dienst, anders wo hin keren³⁰“. Ebenso berührt Luther diesen für ihn neuralgischen Punkt in der Warnung an seine lieben Deutschen v. J. 1531³¹, ferner in seiner Auslegung des 110. Psalmes v. J. 1539: „ . . . lehrten sie uns die liebe Mutter Christi anrufen und sie vermahnen der Brüste, die sie ihrem Sohn gegeben hat, daß sie wollte seinen Zorn über uns abbitten, und seine Gnade erlangen. Darum hat sie jedermann angerufen und sie höher geehrt denn Christum³²“. Die Belegstellen für die schroff ablehnende Haltung Luthers diesem prekären Mariologumenon gegenüber ließen sich mehren.

Durch Melanchthon kam die Verwahrung gegen eine derartige Marienanrufung und Marienfunktion in die lutherischen Bekenntnisschriften: in die *Apologia Confessionis Augustanae*. Zunächst wird ganz allgemein die Anrufung der Heiligen zurückgewiesen; denn diese Lehre, so wird u. a. erklärt, „obscurat officium Christi, et fiduciam misericordiae debitam Christo transfert in sanctos. Fingunt enim homines Christum duriorem esse et sanctos placabiliores³³“. Dann erfolgt in specie die negative Kritik an der Marienanrufung: „Hanc (= beatam Virginem) invocaverunt homines, huius misericordia confisi sunt, per hanc voluerunt placare Christum. quasi is non esset propitiator, sed tantum horrendus iudex et ultor³⁴.“

Diese immer wiederkehrende Behauptung und Anklage reformatorischer Theologen, der Heiligenanrufung im allgemeinen und der Marienanrufung im besonderen liege letztlich das „velle placare Christum“ zugrunde, kann nun nicht einfach als böswillige Unterstellung bezeichnet und zurückgewiesen werden; denn solche Vorwürfe waren keine willkürlich-feindselige Interpretation und Explikation unreflektierter Praktiken katholischen Frömmigkeitslebens, sondern konnten sich auf direkte

²⁹ Delius a.a.O. (s. Anm. 2) 210. Die dazugehörige Anmerkung 119 gibt die Belegstellen aus Luthers Werken nach der Weimarer Ausgabe (= WA).

³⁰ WA 30/2 (1909) 299, 7–14.

³¹ WA 30/3 (1910) 312, 3–7.

³² Zitiert nach Delius a.a.O. (s. Anm. 2) 206. Eine andere Stelle, die vom beschwörenden Hinweis auf die Mutterbrust, die Christus gesogen, spricht: ebd. 220.

³³ *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß (Göttingen 1952) 319.

³⁴ Ebd. 322.

und formelle Aussagen der vorreformatorischen Zeit stützen, wie wir gesehen haben. Insofern läßt sich in etwa verstehen, wenn die Apologie bei ihrem Vorwurf, die Katholiken machten aus den Heiligen nicht bloß „deprecatores“ oder „mediatores intercessionis“, sondern „propitiatores“ und „mediatores redemptionis“, bemerkt: „Wir reden hie noch nicht von großen Mißbräuchen . . . , wir reden, was ihre Gelehrten von diesem Stücke predigen, schreiben und in ihren Schulen lehren“³⁵. Und der reformatorische Protest in diesem Punkte hatte ja durchaus keinen durchschlagenden Erfolg auf katholischer Seite, da dieses pointierte Mariologumenon in der nachtridentinischen, gegenreformatorischen Zeit mitnichten verschwand, wie wir gleichfalls festgestellt haben.

Dennoch erhob sich — kaum unbeeinflußt von der protestantischen Kritik — langsam auch im katholischen Lager Widerspruch gegen solche Sinngebung und Darstellung des fürbittenden Eintretens Mariens. An erster Stelle ist da zu nennen der deutsche Konvertit, der Jurist A. Widenfeld, Verfasser des famosen Büchleins: *Monita salutaria B. Mariae V. ad cultores suos indiscretos* (1673). Es kann selbstverständlich hier nicht auf den Gesamtinhalt der trotz des geringen Umfangs so folgenschweren Schrift noch auf die leidenschaftlichen innerkatholischen Kontroversen, die sie ausgelöst hat, eingegangen werden³⁶. Wir bringen nur die unser Thema berührenden Sätze³⁷. In der 10., 12. und 13. „heilsamen Ermahnung“ läßt der Autor Maria „zu ihren unerleuchteten Verehrern“ sprechen: „... Sage nicht, man könne von Gottes Richterstuhl an meinen appellieren... Sage nicht, Christus sei ein strenger Richter, ich dagegen die Mutter der Barmherzigkeit; denn Gott ist unerschöpflicher Quell der Barmherzigkeit und Gnade.“ — Obgleich Verfasser einer Gegenschrift zu den *Monita*, ist der Jesuit J. Crasset († 1692) doch zu den „vernünftigen Gegnern“³⁸ Widenfelds zu zählen. In seinem Werke *La véritable Dévotion envers la sainte Vierge établie et défendue* lehnt auch er es ab, Marias Barmherzigkeit Gottes Zorn entgegenzustellen, denn „obwohl sie die Mutter der Barmherzigkeit ist, hat sie doch unvergleichlich viel weniger Zärtlichkeit für uns als Gott, der seinem Wesen nach die Güte selbst ist“³⁹.

Ein Zeugnis aus dem nächsten Jahrhundert. Im Jahre 1782 erließ der den Anschauungen und Bestrebungen Kaiser Josephs II. sehr nahe stehende Fürst-Erzbischof von Salzburg, H. F. Graf von Colloredo einen Aufsehen erregenden Hirtenbrief. Nun darf die Charakterisierung eines Erlasses als eines „vom Geist des josephinistischen Puritanismus“⁴⁰ erfüllten Dokumentes nicht besagen, daß er überhaupt nichts Rich-

³⁵ Ebd. 319: nach der Verdeutschung der Apologie durch Justus Jonas.

³⁶ Neuere knappe Darstellungen des durch die *Monita* entfesselten Sturmes aus katholischer Feder etwa: E. Böminghaus, *Geschichte der Marienverehrung seit dem Tridentinum*, in: P. Sträter, *Katholische Marienkunde I*, Paderborn 1952, 351—354 (B. beklagt und verurteilt das Werk): H. Graef a.a.O. (s. Anm. 18) 358—361 (mit unverhohlener Sympathie für Widenfeld).

³⁷ Nach H. Graef a.a.O. (s. Anm. 18) 359.

³⁸ Ebd. 361. ³⁹ Ebd. 362.

⁴⁰ F. Loidl, in: *L Th K* 3 (1959) 6.

tiges enthalten könne. Diese Bemerkung will einer aprioristischen Abwertung der folgenden Belehrung des Erzbischofs vorbeugen. Colloredo erinnert die Gläubigen daran, „daß Gott nicht ein zorniger Richter, sondern die Liebe sei, Maria aber nur ein Geschöpf, welches höchstens Fürbitte . . . einlegen könne“⁴¹.

In neuerer Zeit wuchs katholischerseits die offene Kritik an der uns genugsam bekannten Gedankenfolge: Zwar ist Gott die Güte, Christus unser Heiland — aber da ist auch die göttliche Gerechtigkeit, die Strenge des gottmenschlichen Richters — deshalb zur gütigen, barmherzigen, bei Christus intervenierenden Mutter. Als Gründe für diese zunehmende Reaktion können angesehen werden: Einmal die den Untersuchungen namentlich J. A. Jungmanns zu verdankende geschichtliche Erkenntnis, daß insonderheit die betont antiarianische Haltung der nachkonzilianischen Zeit Anlaß zu einseitiger Hervorhebung der Gottheit Christi auf Kosten der in seiner wahren Menschennatur gründenden Mittlerstellung geworden ist und infolgedessen zu gesteigerter, teilweise übersteigter Heiligen- und Marienanrufung geführt hat⁴². Zum anderen hat die Liturgieerneuerung unseres Jahrhunderts die Mittlerfunktion Christi neu in den Blickpunkt, wieder positiv in die Mitte des Glaubensbewußtseins und Glaubenslebens gerückt — nicht von ungefähr beginnt die Liturgie-Enzyklika Pius' XII. v. J. 1947: *Mediator Dei et hominum*. Die zugunsten der „*Virgo clemens Placatrix*“-Idee angestellten Überlegungen und aufgestellten Behauptungen finden nicht mehr die alte Resonanz, sie werden biblisch und dogmatisch gewogen und weitgehend zu leicht befunden, werden ob ihres einen gewissen Anflug von Monophysitismus aufweisenden Christusbildes stark beanstandet⁴³. Stellungnahmen zu unserer Frage, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lassen, erfolgten in diesen Jahren u. a. von P. Hitz⁴⁴, Y. Congar⁴⁵, J. A. Jungmann⁴⁶, H. Graef⁴⁷.

⁴¹ Diese inhaltliche Wiedergabe der Hirtenbrieflichen Ausführung bei: Delius a.a.O. (s. Anm. 2) 250.

⁴² J. A. Jungmann, *Die Stellung Christi im Liturgischen Gebet* (Münster 1962) 188 ff., 237 f.; ders., *Glaubensverkündigung im Lichte der Frohbotschaft* (Innsbruck 1963) 32 ff. — Vgl. auch F. X. Arnold, *Das gott-menschliche Prinzip der Seelsorge*, in: *Das Konzil von Chalkedon III* (Würzburg 1954) 306 ff., 314 ff. — Nicht einverstanden mit dieser These zeigt sich Köster. A.a.O. (s. Anm. 20) 40 f. spricht er von einer „echten geschichtlichen Beobachtung und einer falschen Deutung“ und stellt dieser die „richtige Deutung“ Newmans entgegen.

⁴³ Über die Gefahr eines Krypto-Monophysitismus im volkstümlichen Christusbild vgl. etwa: Jungmann, *Die Stellung Christi* . . . (s. Anm. 42) 220—222; ders., *Glaubensverkündigung* . . . (s. Anm. 42) 38 f., 96; Arnold, a.a.O. (s. Anm. 42) 312; Congar a.a.O. (s. Anm. 21) 59—61; A. Grillmeier, *Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie*, in: *Fragen der Theologie heute* (Einsiedeln 1960) 297. — Wenn J. Brosch vor seiner Rezension des genannten Buches von Congar (in: *Theolog. Revue* 56, 1960, 241—244) den erschreckenden und beschämenden Leserbrief *Gedanken eines katholischen Laien* (P. Stendzina) in: *Echo der Zeit* vom 25. 3. 1962 gelesen hätte, wäre er in der Kritik der Congar'schen Annahme einer „monophysitischen Versuchung“ im katholischen Volk wohl etwas zurückhaltender gewesen.

⁴⁴ P. Hitz, *Zur Marienpredigt heute*, in: *Anima* (Olten 1949), zitiert bei: R. Graber, *Grundsätze der Marianischen Verkündigung* (Leutesdorf/Rhein 1954) 21 f.

⁴⁵ A.a.O. (s. Anm. 21) 59 ff.

⁴⁶ *Glaubensverkündigung* . . . (s. Anm. 42) 95 f.

⁴⁷ A.a.O. (s. Anm. 18) an verschiedenen Stellen.

III. Das Urteil Papst Pauls VI.

Die jüngste Beurteilung der uns beschäftigenden These geschah, wie wir bereits wissen, durch Papst Paul VI. am 15. August dieses Jahres. Wir wiederholen und erweitern hier den eingangs mitgeteilten Text aus der Papstansprache: „Manch einfältiges Gemüt hält Maria für barmherziger als den Herrn; mit kindlichem Urteil kommt man dazu, den Herrn strenger als sie zu nennen; und man müsse — meint und sagt man — zur Gottesmutter Zuflucht nehmen, weil sonst der Herr uns straft. Gewiß, Maria ist ein hervorragendes Amt der Fürbitte anvertraut, aber die Quelle aller Güte ist doch der Herr. Christus ist der einzige Mittler, die einzige Quelle der Gnade. Maria selber schuldet Christus alles, was sie besitzt. Sie ist die ‚Mutter der göttlichen Gnade‘, weil sie diese vom Herrn empfängt⁴⁸.“

In dieser bei aller verkündigungsgemäßen Schlichtheit klaren Darlegung behält die Anrufung Mariens Sinn und Gültigkeit, behält ihre Fürbitte am Throne Christi, am Throne Gottes Kraft und Wirksamkeit, bleiben ihre Ehrentitel „*Virgo clemens*“ und „*Mater misericordiae*“ unangetastet — auch ohne eine unerträglich anthropomorphe, theologisch unhaltbare Vorstellung und entsprechende Darstellung vom Eintreten der gütigen und barmherzigen Mutter bei ihrem Sohne, dem furchterregenden, unerbittlichen Richter. Nicht kritisch wie Paul VI., jedoch in positiver Darlegung sprechen ähnlich zahlreiche andere kirchliche Texte. Das Römische Meßbuch enthält zwei theologisch relevante Orationen, die das richtige Verhältnis zwischen der Fürbitte Mariens und dem bittweise angegangenen Herrn betend aussprechen: „*Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Dei Genitricis commendet oratio . . .*“ (Sekret an der Vigil des Festes der Aufnahme Mariä); und: „*Interveniatur pro nobis, quaesumus, Domine Jesu Christe . . . apud tuam clementiam beata Virgo Maria Mater tua*“ (Oration der Votivmesse der Sieben Schmerzen Mariens). Abgesehen von dem direkten Gebet zum Herrn um die Fürbitte seiner Mutter⁴⁹ (selbstverständlich ist diese Modalität nicht für jedes Heiligsgebet zu verlangen: es gibt faktisch und legitim sogar im liturgischen Bereich und so gut wie durchgängig in der Volksfrömmigkeit die unmittelbare Heiligenanrufung, wobei freilich unausgesprochen und im Hintergrunde immer die Überzeugung da sein muß, daß Gott es ist, der überhaupt erst unsere Anrufung zur Kenntnis des Heiligen bringt⁵⁰) ist zu unterstreichen: die „Intervention“ Mariens beim *milden, gütigen* Herrn, am Throne seiner *Barmherzigkeit und Gnade*.

Viel zahlreicher sind didaktische und paränetische Texte, die gleichfalls mittelbar

⁴⁸ *L'Osserv. Rom.* 17–18 Agosto 1964.

⁴⁹ Diese eminent theozentrisch-liturgische Gebetsweise findet sich ebenso in *Orationen* von anderen Heiligen. Prägnante Beispiele sind etwa: „(B. Andreas Apostolus) apud te sit pro nobis perpetuus intercessor“; „... S. Gorgonius Martyr interventor exsistat“; „Interveniatur pro nobis, qu. D., sanctus tuus Lucas Evangelista“.

⁵⁰ Vgl. Thomas, *S. Th.* II–II 83,4 ad 2: „(Beati) petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt“.

durch ihre Ausführungen bezeugen, daß es zur Begründung und Empfehlung der Marienanrufung nicht der beanstandeten Anschauung bedarf. Schon in dem Schreiben, worin i. J. 993 die Heiligsprechung des Bischofs Ulrich von Augsburg durch Johannes XV., die erste geschichtlich beglaubigte formelle Kanonisation durch einen Papst, den Bischöfen und Äbten Galliens und Germaniens mitgeteilt wurde, heißt es grundsätzlich vom Heiligenkult: „... illorum precibus et meritis apud *clementissimum* Deum iugiter adiuvemur⁵¹.“ Rund 900 Jahre später Pius IX.: „Damit aber der *mildeste* Herr sein Ohr leichter unseren Bitten neigt und ihnen Gewährung schenkt, wollen wir die heiligste Gottesgebärerin ... als Fürbitterin bei ihm anrufen⁵².“ Leo XIII.: „Unsere Flehrufe gewinnen vor Gott an Wohlgefallen und großer Kraft, wenn die Jungfrau fürbittend sie Gott anempfiehlt⁵³.“ Benedikt XV.: „Wir hören nicht auf, die göttliche Güte anzuflehen, indem Wir in erster Linie dabei seine jungfräuliche Mutter als Fürsprecherin zuziehen⁵⁴.“ Es geht also wahrhaftig ohne das belastete marianische Theologumenon.

Wohl bleibt es zu bedauern, daß die Zurückweisung bzw. einschneidende Korrektur der so zugespitzten Mediatrix-Auffassung nicht schon im 16. Jahrhundert geschah durch leidenschaftslos-sachliche Anerkennung der reformatorischen Einwände — es hätte dann nicht zu einem neuen Aufblühen dieses Mariologumenons in der französischen Spiritualität des 17. Jahrhunderts kommen können. Doch größer sei die Genugtuung und Freude darüber, daß nicht nur Gegenwartstheologen, sondern jetzt auch Papst Paul VI. in eindeutiger Stellungnahme von jener Position abgerückt sind. Es darf nun erwartet werden, daß keine Mariologen mehr sich für verpflichtet halten und bereit finden, jene Thesen apologetisch in Schutz zu nehmen; daß die kritisierten Gedanken nicht mehr in marianischen Erbauungsschriften auftauchen, nicht mehr positiv in Marienpredigten verwertet werden; daß sie in geschichtlichen Darstellungen der Marienlehre und Marienfrömmigkeit als „*falsae et immodicae superlationes veritatis*“⁵⁵ gekennzeichnet werden.

Nicht unpassend schließen wir diese Abhandlung mit den prinzipiellen, richtungsweisenden Worten, die Paul VI. im Anschluß an seine Auseinandersetzung mit jener heiklen Anschauung gesprochen hat: „Unsere Frömmigkeit muß von der Theologie bestimmt und geleitet werden, d. h. von der Wahrheit; nicht durch irgendein Gefühl,

⁵¹ Denz. bis³¹ 342, D.-Schönmetzer³² 675.

⁵² Zitiert bei: Köster (s. Anm. 20) 29.

⁵³ Ep. Encycl. *Incunda semper data* 8. Sept. 1894: „Nostris quippe vocibus magna apud illum (=Deum) et gratia et vis accesserit, si precibus Virginis commendentur“: Herder-Ausgabe der *Rundschreiben* Leos XIII. Vierte Sammlung 210/211 (14/15).

⁵⁴ Epistola *Decessorem nostrum* data 19 Aprilis 1915: „... divinam implorare clementiam non desinimus, patronam in primis adhibentes Virginem Matrem“: AAS 7 (1915) 202.

⁵⁵ Aus der *Radioansprache* Pius' XII. vom 24. Oktober 1954 an die Teilnehmer des Internationalen Mariologisch-marianischen Kongresses in Rom: AAS 46 (1954) 679 — Bei der obigen Ächtung ist vornehmlich an die breiteren Darlegungen des Themas „*Virgo clemens — Iudicis duri Placatrix*“ gedacht, nicht schon an Kurzformeln wie etwa die zwei jambischen Tetrapodien: „*Beatae semper Virginis Placatus sanctis precibus*“ (s. Anm. 10).

sondern von dem, was Gott verfügt und festgelegt hat. Dann werden wir sehen, daß auch unsere Marienverehrung groß, wunderbar wird, und gleichzeitig doch recht geordnet: auf die ganze Harmonie der Wahrheiten und Wirklichkeiten gegründet und gestellt, wie unsere Religion sie aufzeigt⁵⁶.“

⁵⁶ Siehe Anm. 48.

Kirche und deutsche Einheit im 19. Jahrhundert

Ein Beitrag zur österreichisch-deutschen Kirchengeschichte

II

A. K. Huber O.Praem., Königstein/Taunus

Das Revolutionsjahr 1848 und seine Folgen

Gegen die Jahrhundertmitte mehren sich die Äußerungen des demokratischen und nationalen Willens. Auch die Erörterungen über eine von staatlicher Bevormundung freie Kirche und dahingehende Forderungen — teilweise bereits auf verbandsmäßiger und publizistischer Grundlage — werden zahlreicher. Vor allem im Rheinland und in den süddeutschen Ländern. Vorbilder eines demokratischen Katholizismus in England, Frankreich (Lamennais, Montalembert) und Belgien werden wirksam. Das Ideal der (ungeteilten) Freiheit bewirkt, daß zwischen bürgerlicher, nationaler und kirchlicher Emanzipation Zusammenhänge und gegenseitige Abhängigkeiten gesehen werden. Nur Einigungen und Zusammenschlüsse könnten die Freiheit gewährleisten¹¹⁶. So nimmt es nicht wunder, wenn auch die Kirchenfrage in Beziehung zu den Idealen der Revolution gesetzt wird. Nicht vom konservativen Gros der Katholiken, sondern von einigen wenigen zeitaufgeschlossenen Männern¹¹⁷. 1848 schien nicht nur die Stunde der freien Kirche, sondern endlich auch der deutschen Nationalkirche gekommen zu sein. In einem Flugblatt des Jahres 1846 hatte Wessenberg wiederum geklagt, daß 1815/17 die deutsche Nationalkirche nicht zustande gekommen sei: „... und so kam es, daß diese herrliche Nation sich auch in dieser Beziehung im Vergleich mit anderen Nationen benachteiligt sah... Noch jetzt behauptet sich die katholische Kirche in Frankreich als Nationalkirche¹¹⁸.“ Wessenberg möchte damit den radikalen Forderungen der deutschkatholischen Bewegung Ronges die Spitze abbiegen, gleichzeitig polemisiert er jedoch gegen die umsichgreifende „ultramontane“ Bewegung, welche die Freiheit der Kirche im engen Anschluß an das Papsttum verbürgt sieht¹¹⁹. Aber auch namhafte Vertreter des erneuerten kirchlichen Geistes, wie Dollinger, Joh. Fr. Schlosser, selbst Bischöfe sprechen

¹¹⁶ Vgl. Buchheim, *Geschichte der christlichen Parteien in Deutschland*, München 1953, 89 ff. (Fr. von Baaders Gedanken über Freiheit und Korporation).

¹¹⁷ Vgl. V. Cramer, *Die katholische Bewegung im Vormärz und im Revolutionsjahr 1848/49*, in *Idee, Gestalt und Gestalter des ersten deutschen Katholikentages in Mainz 1848*, herausgegeben von L. Lenhart, Mainz 1948, 21–63; E. Hosp, *Kirche im Sturmjahr. Erinnerungen an Joh. Michael Häusle*, Wien 1953.

¹¹⁸ Vgl. Becher, 182 f.

¹¹⁹ aaO, 184.

von der Nationalkirche und dem Nationalkonzil, nicht im Sinne des zeitgemäßen Konstitutionalismus, sondern im Hinblick auf die Überwindung des Landes- und Staatskirchentums¹²⁰. Döllinger führt aber auch Ansätze des Landshuter Kreises und der historischen Schule weiter und verlangt, daß die Kirche in ihrer konkreten Gestalt nationale Formen annehme¹²¹. In diesem Programm haben auch die bereits erwähnten Bemühungen um eine deutsche katholische Wissenschaft ihren Platz.

Die machtvolle nationale Einigungsbewegung, die in der Revolution zum Durchbruch kam, schien ein politisch geeintes Deutschland seiner Verwirklichung nahe zu bringen. Auch die Österreicher — ohne die Tschechen¹²² — entsandten ihre Abgeordneten in die Frankfurter Nationalversammlung. Die Errungenschaften der Revolution — die Rede-, Versammlungs- und Koalitionsfreiheit — und das nationale Ziel wurden auch von vielen kirchlichen Vertretern begrüßt, so sehr sie die radikalen Tendenzen und Auswüchse verurteilen mußten. Dankgottesdienste wurden abgehalten¹²³. Nun ging es darum, die neuen, demokratischen und nationalen Möglichkeiten für die Freiheit und Einigung der Kirche in Deutschland, d. h. im Deutschen Bunde, zu nützen. Wir unterscheiden hierbei Anstrengungen, die auf hierarchischer Ebene unternommen werden von solchen, die sich auf organisatorisch-vereinsmäßigem, nationalpolitischem und kulturellem Gebiete auswirken.

Die gesamtdeutsche Bischofskonferenz in Würzburg 1848

Es war natürlich, daß die organisatorische Sammlung des katholischen Volkes von unten her, durch Priester und Laien, in Angriff genommen wurde. Führend waren darin Männer aus dem Kreise um den Mainzer „Katholik“, denen die Erfahrungen aus der demokratischen Überlieferung des Rheinlandes seit der Franzosenzeit zugute kamen¹²⁴. Nicht zufällig fand in Mainz noch im Revolutionsjahr die erste Generalversammlung der jungen katholischen Vereine statt — der erste deutsche Katholikentag (3.—6. Oktober). Aber das Jahr 1848 öffnete nicht nur der Kirche als solcher die Tore zur Freiheit; vor allem sahen die Reformer verschiedenster Schattierungen ihre Zeit gekommen, ganz zu schweigen von den freisinnigen Kirchenfeinden, die in Presse und Versammlungen gegen die Kirche agitierten¹²⁵. In den Parlamenten würden diese Kräfte die Verfassungsartikel über die religiöse und kirchliche Freiheit mitbestimmen. Außer der Aktivität bewußt katholischer Parlamentarier war daher auch eine solche des Episkopates erforderlich. Zum ersten Male schien auch einer Verein-

¹²⁰ aaO, 211 ff.

¹²¹ aaO, 213 f.

¹²² H. Hantsch, *Die Geschichte Österreichs II*, Graz 1962, 332 f.

¹²³ Wir hören von solchen in Mainz (K. Buchheim, *Geschichte der christlichen Parteien*, 78) und Prag (E. Winter, *Josefinismus*, 445).

¹²⁴ Vgl. Cramer, aaO; Buchheim, aaO, 76 ff.

¹²⁵ Über die Verhältnisse in Österreich (Prag, Wien) vgl. Winter, *Josefinismus*, 431 ff.

heitlichung der Kirchenführung im Deutschen Bunde nichts mehr im Wege zu stehen. Zudem war ein Nationalkonzil eine Forderung vieler. Es war der Mainzer Initiator der katholischen Vereinsbewegung, Domkapitular Franz Adam Lennig, der am 8. April 1848 die Einberufung einer deutschen Bischofskonferenz als Gebot der Stunde forderte¹²⁶. Erzbischof Geissel von Köln, aus der Mainzer Schule kommend, hatte bereits in den vierziger Jahren engere Kontakte mit seinen Suffraganbischöfen hergestellt¹²⁷. Im Mai hielt er zu Köln eine Konferenz der rheinisch-westfälischen Bischöfe ab. Hier spielte der Plan einer Nationalsynode bereits eine Rolle. In Süddeutschland, Bayern und Österreich, hielt man sich noch zurück. Doch bat am 18. April der (slowenische) Bischof von Lavant, Slomšek, seinen Salzburger Metropolit, Kardinal Fürst Schwarzenberg, eine gemeinsame Beratung und Zusammenkunft der Bischöfe in die Wege zu leiten¹²⁸. Der junge Salzburger Kirchenfürst, durch seine Verbindung mit dem Güntherkreis der Zeit gegenüber aufgeschlossener als sein hochbetagter Wiener Amtskollege, kündigte am 15. August eine Synodalversammlung für seine Kirchenprovinz an. Die Metropolit von Wien, Prag und Olmütz lud er ein, Vertreter zu senden. Er hatte somit eine gesamtösterreichische kirchliche Repräsentanz im Sinne. Die Salzburger Konferenz fand anfangs September statt, nachdem der Kardinal zuvor (5. Juni) eine Priesterversammlung abgehalten hatte. Ebenfalls am 15. August forderten die „Katholischen Blätter aus Tirol“ eine allgemeine österreichische Bischofskonferenz¹²⁹.

Die tatkräftigsten Befürworter einer Nationalsynode waren wiederum Männer des Mainzer Kreises, vor allem Bischof Weis von Speyer. Beim Kölner Domweihfest am 15. August, das wieder Bischöfe und katholische Laien zusammenführte, fiel nicht nur die Entscheidung, den ersten Katholikentag nach Mainz einzuberufen, sondern auch eine allgemeine deutsche Bischofskonferenz für den Oktober vorzubereiten. Auf den Rat des Wiener Nuntius, Viale Prelà, der als päpstlicher Vertreter zum Domfest gekommen war, rückte man von einer förmlichen Nationalsynode ab und entschied sich für eine freiere Zusammenkunft. Im übrigen ermutigte dieser kuriale Diplomat das Vorhaben; denn er war zur Überzeugung gelangt, daß im deut-

¹²⁶ Vgl. A. Schuchert, *Der erste Mainzer Katholikentag in seinem historisch-ideellen Verlauf*, in *Idee, Gestalt und Gestalter des 1. Deutschen Katholikentages in Mainz*, 95.

¹²⁷ Zu Vorgeschichte und Verlauf der gesamtdeutschen Bischofskonferenz vgl. Becher, *aaO*, 224–267; L. Volk, *Die Konferenz der deutschen Bischöfe 1848 in Würzburg*, München 1962 (67 Seiten Maschinensmanuskript); P. Leisching, *Die Bischofskonferenz. Beiträge zu ihrer Rechtsgeschichte, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Entwicklung in Österreich* (*Wiener rechtsgeschichtliche Arbeiten*, Bd. VII), Wien 1963, 76 ff.; R. Lill, *Die deutschen Bischofskonferenzen*, Freiburg i. Br. 1964, 14 ff.; über ähnliche Bestrebungen bzw. Gedankengänge in Österreich vgl. die Äußerung des Prager Erzbischofs Schrenk an Kardinal Schwarzenberg vom 22. Januar 1843: „Je mehr der politische Druck sich lockerte, die Angriffe gegen die Kirche sich mehrten, desto mehr gewann der Gedanke eines Zusammenschlusses der Bischöfe an Boden.“ C. Wolfgruber, *Friedrich Kardinal Schwarzenberg I*, Wien 1906, 227.

¹²⁸ Vgl. Wolfgruber, *aaO*, 265 f.

¹²⁹ Vgl. E. Hosp, *Kirche im Sturmjahr*, 58, Anm. 46 (Univ.-Prof. DDDr. Nik. Graß, Innsbruck, verdanke ich die freundliche Mitteilung des Datums, das aus der Angabe bei Hosp nicht ersichtlich ist).

schen Episkopat der alte Febronianismus keinen irgendwie gearteten Rückhalt mehr besaß. Leider konnte Viale Prelà nach seiner Rückkehr nach Wien nichts mehr in dieser Angelegenheit tun. Die Münchener Nuntiatur wachte in der Folge mit dem Mißtrauen der Kurie über den Verlauf der Beratungen¹³⁰.

Als Tagungsort einigte man sich — seiner Mittellage wegen — auf Würzburg¹³¹. Im engsten Einvernehmen mit Erzbischof Geissel, den die letzte Entwicklung immer mehr in eine führende Rolle im Episkopat drängte, — wofür er alle natürlichen Voraussetzungen besaß — bemühte sich Bischof Weis, die übrigen bischöflichen Amtsbrüder zur Teilnahme zu bewegen¹³². Zurückhaltung begegnete Weis bei den bayerischen Bischöfen. Über den Fürstbischof von Breslau, von Diepenbrock, suchte Weis die österreichischen Bischöfe zu gewinnen.

Den Kenner der kirchlichen und politischen Verhältnisse während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wird es nicht verwundern, daß die Initiative oder Führung in der deutschen Kirchenfrage nicht bei österreichischen Kirchenfürsten lag und liegen konnte. Die Abschließung des vormärzlichen Österreich vom übrigen Deutschland hatte auch — von geistigen und literarischen Beziehungen abgesehen — die Kirche betroffen. Auch warfen die Eigenstaatlichkeit und Besonderheit Österreichs noch im politischen Umsturz des Jahres 1848 eigene Probleme auf, die von denen Deutschlands verschieden waren. Weitgehend waren die österreichischen Bischöfe auch durch Rücksichten gehemmt, die sich aus alten staatskirchlichen Gewohnheiten herleiteten. Die Säkularisation und ihre Folgen, das Kölner Ereignis vor allem, hatten in Deutschland eben doch eine günstigere Voraussetzung für die Formung von Männern vom Schlage der westdeutschen Katholikenführer geschaffen. Man hielt es daher auf beiden Seiten fast für selbstverständlich, daß die maßgebliche Arbeit von den Vertretern des westdeutschen Episkopates zu leisten sei. Die Teilnahme der österreichischen Bischöfe hielt man jedoch um einer gesamtdeutschen Kirchenvertretung willen für erforderlich. Bezeichnend dafür ist eine briefliche Äußerung des Eichstätter Bischofs, Georg von Oettl: „Es möchte eine Zeit kommen, wo die Kirche für Deutschland ihren Stützpunkt in Österreich suchen muß, während jetzt Österreich nur in einem innigen Anschließen an uns seine Stellung finden dürfte. Je vollständiger der

¹³⁰ Über die Rolle des Münchener Internuntius Sacconi und seines Vertrauensmannes Erzbischof Reisach während der Vorbereitung und des Verlaufs der Bischofskonferenz vgl. Lill, 17 ff.

¹³¹ Als Quellen zur Würzburger Bischofskonferenz stehen zur Verfügung: *Collectio Lacensis, Acta et Decreta Concilliorum recentiorum*, Bd. V, Freiburg i. Br. 1879, zitiert: *Coll. Lac.*; Fr. H. Vering, *Die Verhandlungen der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zu Würzburg im Oktober und November 1848*, in *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Bd. XXI (N. F. Bd. 15) 1869, 108—169, 207—290, Bd. XXII (N. F. Bd. 16) 1869, 214—303, 373—474 (enthält ein Protokoll der Versammlung, das auch persönliche Mitteilungen von Teilnehmern verwendet), zitiert: Vering I, II.

¹³² Vgl. O. Pfülf, *Cardinal v. Geissel I*, Freiburg i. Br. 1895, 596 f.; Weis wollte den Kölner Metropolitentum auch mit dem Hinweis auf seinen Titel eines *legatus natus* des Apost. Stuhles in seiner Initiative bestärken.

Episkopat versammelt ist, desto kräftiger wird seine Stimme durch die deutschen Gaue erschallen¹³³.“

Dies schloß jedoch nicht aus, daß man sich über den Vorsitz bei der Bischofsversammlung Gedanken machte. Geissel hatte nicht den Ehrgeiz, der Erste zu sein, obgleich kein Zweifel bestand, daß die Hauptlast auf seinen Schultern ruhen werde. Der im Grunde der Konferenz nicht geneigte und gegenüber Köln zurückhaltende Erzbischof von München-Freising, Graf Reisach, äußerte im Sommer die Meinung, daß die Versammlung vom „Primas von Deutschland“, dem Erzbischof von Salzburg, zu berufen sei¹³⁴. Bisher hatte der Salzburger Ehrentitel in den Erörterungen der Bischöfe über die deutsche Kirchenfrage keine Rolle gespielt. Wir hören lediglich, daß man sich in Laienkreisen mit diesem Gedanken beschäftigte. So hatten katholische Abgeordnete der Paulskirche in Köln angeregt, den Salzburger Erzbischof in seiner Eigenschaft als Primas von Deutschland zum Kölner Domfest am 15. August einzuladen¹³⁵. Etwas später, anfangs Oktober, am Katholikentag in Mainz, haben die Delegierten aus Innsbruck, Prof. Haidegger, und Redakteur Kometer, den Primastitel des Salzburger Oberhirten hervorgekehrt, jedoch ohne ein besonderes Echo damit hervorzurufen, wie es scheint¹³⁶. Vielen kirchlichen Vertretern wird es als willkommener Ausweg erschienen sein, daß der augenblickliche Inhaber des Salzburger Erztuhles, Friedrich Fürst Schwarzenberg, zugleich Kardinal war — damals der einzige deutsche Kardinal¹³⁷. Der Salzburger Primastitel, der einen heiklen Punkt der zukünftigen deutschen Kirchenorganisation hätte präjudizieren können, schied damit aus ihren Überlegungen aus. Es konnte nicht schwerfallen, dem rangältesten deutschen Metropoliten — obwohl altersmäßig der jüngste deutsche Bischof — den Vorsitz anzubieten¹³⁸.

Diepenbrock, der es unternommen hatte, die österreichischen Bischöfe anzuschreiben, konnte durch seinen österreichischen Bistumsanteil auch als österreichischer Bischof gelten. Jedenfalls war er das gegebene Bindeglied. Er hatte sich schon 1845

¹³³ Schreiben an Bischof Weis vom 29. 8. 1848, zitiert nach Becher, aaO, 237.

¹³⁴ Becher, 249 f.; Lill, aaO, 17 ff.

¹³⁵ Pfülf, aaO, 596; eine solche Einladung scheint jedoch — aus politischen Gründen — nicht erfolgt zu sein, die materialreiche Biographie von C. Wolfsgruber erwähnt davon nichts. Auch Erzbischof Reisach von München-Freising erhielt keine Einladung. Becher, 250.

¹³⁶ Vgl. *Verhandlungen der ersten Versammlung des katholischen Vereines Deutschlands am 3., 4., 5. und 6. October zu Mainz, Amtlicher Bericht*, Mainz 1848, 119; beide beantragten in Mainz überdies die „Entsendung einer Zuschrift an den Primas Germaniae, den Kardinal-Fürsterzbischof von Salzburg, behufs Berufung einer Nationalsynode“, aaO, 178.

¹³⁷ Erzbischof Vicari von Freiburg i. Br. denkt an Geissel oder an Schwarzenberg als Kardinal; Pfülf, *Geissel* I, 596.

¹³⁸ *Coll. Lac.* 963, 1048; zu diesem Ergebnis war bereits Pfülf (aaO, 596) gelangt. Unhaltbar ist daher die Version, wonach Schwarzenberg als Primas von Deutschland den (Ehren-)Vorsitz auf der Gesamtdeutschen Bischofskonferenz geführt habe, so u. a. noch F. Maas, *Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1850*. V. Band: *Lockerung und Aufhebung des Josephinismus 1820—1850*, Wien 1961, 158. Von den deutschen Bischöfen jener Zeit erhielten den Purpur: Geissel, Diepenbrock und Somerau-Beeckh/Olmütz (1850), Reisach und Rauscher (1855).

Schwarzenberg zu seinem Konsekrator gewählt¹³⁹, beide waren Beschützer der Güntherschen Theologie. Diepenbrock richtete nun Schreiben an die Erzbischöfe von Prag, Olmütz, Wien, Salzburg und Görz. Schwarzenberg bittet er am 24. August, auch die übrigen Bischöfe Österreichs für den Konferenzplan zu erwärmen¹⁴⁰.

Schwarzenberg, der aus Böhmen stammende österreichische Hocharistokrat, sieht sich plötzlich vor das schwierige Problem des staatsrechtlichen Verhältnisses Österreichs zum Deutschen Bund gestellt. Er befürchtet, daß eine allgemeine deutsche Bischofsversammlung und deren Beschlüsse unzertrennlich mit den in Frankfurt behandelten Verfassungsfragen verbunden sein werden. Seine Bedenken, wie er sie im Antwortschreiben vom 5. September an Diepenbrock vorträgt, verdienen es, hier wiedergegeben zu werden: „Ich gestehe, daß bei aller Hochachtung für eine große Anzahl der zu Frankfurt versammelten deutschen Volksvertreter die Idee der deutschen Reichsversammlung mir als gutem, getreuen Österreicher nicht sehr sympathisch ist. Ich kann mir nicht denken, daß Österreich . . . einen entscheidenden Einfluß auf Deutschland werde behaupten können. Ich besorge im Gegenteil, daß es in seinem Ansehen nach außen geschwächt, im Innern geteilt werden, sogar zerfallen könnte. Ich verstehe nicht recht, wie Österreich zwei Herren, seinem Kaiser und zugleich dem Reichsparlamente samt Verweser, wird dienen können. Ich freue mich über die Konstitution, über Vertretung aller Rechte. Aber eine doppelte Vertretung kann ich mir nicht vorstellen. Ich weiß, daß ich Primas von Deutschland bin und deshalb nicht gleichgültig sein darf über das, was Rechtskraft in Deutschland erhalten soll. Ob aber meine und meiner Suffragane Diözesen zu jenen Ländern gehören, in welchen die Frankfurter Beschlüsse Gesetzeskraft erhalten werden, habe ich nicht zu beurteilen und zu bestimmen. Deswegen vermeide ich gerne jeden Schritt, aus welchem eine Verbindlichkeitsanerkennung der Reichstagsbeschlüsse für ein im Kaisertum Österreich gelegenes Land geschlossen werden könnte. In dieser Hinsicht entschieße ich mich ungerne, an einer Versammlung bloß deutscher Bischöfe Anteil zu nehmen. Handelt es sich aber darum, durch einen Zusammentritt vieler katholischer Bischöfe ‚deutsch oder nichtdeutsch‘ gleichviel, der Zeitbewegung oder einer Versammlung gegenüber, welche einen Einfluß auf die heilige und notwendige Freiheit der Kirche haben könnte, Beschlüsse zu fassen, so eile ich mit Freuden auf die Einladung Eurer Liebden nach Regensburg, Würzburg, Breslau oder Paris, ja selbst nach Frankfurt¹⁴¹.“ Schwarzenberg überläßt es Diepenbrock zu entscheiden, ob er bei solcher Einstellung für die Teilnahme noch in Frage komme. Auch betont er, daß er mit den besonderen kirchlichen Verhältnissen außerhalb Österreichs nicht genügend vertraut sei und daher auch keine leitende Funktion auf der Konferenz würde ausüben können¹⁴².

Schwarzenberg befürchtet also auch Rückwirkungen, die sich aus der Teilnahme

¹³⁹ Wolfsgruber I, 242 ff.

¹⁴⁰ Ebd., 288 f.

¹⁴¹ Ebd., 289 f.

¹⁴² Ebd., 290.

an einer ausschließlich deutschen Bischofsversammlung bei den verschiedenen Völkern der österreichischen Monarchie ergeben könnten. Die Absage des Sprechers der Tschechen, Palacký, an das Frankfurter Vorparlament vom 11. April wird ihm vor Augen gestanden haben. In der Tat gab der Metropolit Böhmens, der Prager Erzbischof Frhr. von Schrenk, auch im Namen seiner Suffragane von Leitmeritz, Königgrätz und Budweis mit Rücksicht auf die Stimmung unter den Tschechen und auf mögliche national-politische Reaktionen Diepenbrock eine abschlägige Antwort. Über die Konferenzbeschlüsse möchten die böhmischen Bischöfe jedoch gerne in Kenntnis gesetzt werden¹⁴³. Diepenbrock bemüht sich, die Bedenken Schwarzenbergs zu zerstreuen: die Teilnahme an der Würzburger Zusammenkunft bedeute keineswegs die Anerkennung der Frankfurter Nationalversammlung, Schwarzenbergs Stellung und persönliches Ansehen werden dagegen die Bedeutung der Tagung erhöhen, außerdem handle es sich nicht um eine förmliche Synode, sondern mehr um eine vertrauliche Beratung: „So kann Ew. Eminenz auch nicht zugemutet werden, eine leitende Rolle, die sonst Ihrer hohen Stellung dabei gebührte, zu übernehmen“.

Günstiger lagen die Dinge in Mähren, denn der Erzbischof von Olmütz, Frhr. von Sommerau-Beeckh, kündigt — selbst durch Alter und Krankheit verhindert — die Entsendung seines Vertreters nach Würzburg an¹⁴⁴. Schwarzenbergs Bedenken wurden aber auch Argumente anderer Art, als er sie erwogen hatte, entgegengehalten. Sie rührten von V. F. Hock, einem Güntherschüler wie Schwarzenberg, dem Herausgeber der neubegründeten „Constitutionellen Donau-Zeitung“, auf dessen Rat der junge Kirchenfürst immer großen Wert legte. Hock rät im Interesse einer freien Kirche dringend zum Besuche der Würzburger Konferenz: „Ew. Eminenz erweisen (daher) Österreich auch in politischer Beziehung einen Dienst, wenn Sie an dieser Synode teilnehmen und durch Ausübung der geistlichen Primatsrechte den Einfluß befestigen, den Österreich auf Deutschland üben sollte und der ihm faktisch durch den Widerstand der slawischen Bevölkerung gegen die Wahlen für Frankfurt verkümmert ist¹⁴⁵.“ Schwarzenberg entschloß sich, nach Würzburg zu gehen. Das offizielle Einladungsschreiben Geissels vom 1. Oktober enthält die Bitte an ihn, den Vorsitz in Würzburg übernehmen zu wollen. Geissel fügte hinzu, daß die „tüchtigsten katholischen Mitglieder des Parlaments zu Frankfurt“, mit denen er zuvor konferiert habe, einstimmig den Wunsch nach Schwarzenbergs persönlicher Teilnahme geäußert hätten. Als Konferenzbeginn war der 21. Oktober festgesetzt¹⁴⁶. Der Einladung

¹⁴³ Schreiben vom 14. September, Ebd., 290; Becher, 236, 253; Schwierigkeiten wegen der Nationalitätenfrage bestanden auch für Preußen hinsichtlich der Kirchenprovinz Gnesen-Posen, so daß auch der dortige Erzbischof Leo Przyluski die Einladung ablehnte, Becher, 253; Der Apost. Vikar von Roermond sagte aus außenpolitischen Gründen ab; Pfülf, *Geissel* I, 603.

¹⁴⁴ Wolfsgrubner I, 291.

¹⁴⁵ aaO, 291 f.

¹⁴⁶ Text des Schreibens bei K. Th. Dumont, *Schriften und Reden von Joh. Cardinal v. Geissel*, Köln 1869, 172 ff.; Becher, 251; die Beratung Geissels mit Frankfurter Abgeordneten fand am 7. September statt. Anwesend waren u. a. die Professoren Döllinger, Philipps, Dieringer, die Staatsräte

Geissels war eine Denkschrift beigelegt, die der Kölner Metropolit aufgrund mannigfacher Besprechungen und Anregungen — auch von seiten der Laien — ausgearbeitet und vom 25. September datiert hatte. Darin heißt es u. a.: „Die Zeitbewegung, die ein neues einiges Deutschland wünschte, und die noch mehr als die Reformation das ganze Deutschland erfaßte, die die neuen Staatsgründer auch an einen entsprechenden Umbau der Kirche denken läßt, verlangt eine gemeinsame Verständigung. Erwünscht ist es, die Gelegenheit zu benutzen, um die mit dem alten Reich zusammengestürzte und in Territorialkirchen zerfallene und gefesselte deutsche Kirche wieder zu einer Nationalkirche zu erheben. Frankreich, Spanien, Ungarn, selbst das unterdrückte Irland und das junge Amerika stehen einig da. Ihr Episkopat tritt in enggeschlossenem Verband mit hohem Ansehen und Nachdruck in der ganzen Kraft der Einheit . . . auf.“ Nach einer Übersicht über die drängenden Fragen und Gefahren, die eine gemeinsame Besprechung der Bischöfe notwendig machten, folgt ein Treuebekenntnis zum Papsttum und die Ankündigung, daß man eine lebendige Verbindung des deutschen Episkopates mit dem Apostolischen Stuhle herstellen werde¹⁴⁷. Schwarzenberg kündigt in seinem Antwortschreiben seine Teilnahme an, doch werde sich seine Ankunft verzögern, da er für den altersschwachen Bischof von Linz, Gregor Ziegler, eine Firmungsreise übernommen habe. Nochmals begründet er seinen Verzicht auf den ihm zugedachten Vorsitz — durch den Ausbruch der Wiener Oktoberrevolution war inzwischen ein neuer Unsicherheitsfaktor entstanden — und meint, daß der Vorsitzende durch Wahl der Versammelten zu ermitteln wäre. Bei dieser Gelegenheit macht er dem Kölner Erzbischof Mitteilung von der im September stattgefundenen Konferenz der Salzburger Suffragane¹⁴⁸. Die Beschlüsse dieser Versammlung lagen dann auch in Würzburg zur Einsichtnahme vor¹⁴⁹.

Schwarzenberg hatte nur geringe Hoffnung auf weitere Teilnahme aus Österreich — wegen hohen Alters mehrerer Bischöfe und wegen politischer Rücksichten und Hindernisse, wie er an Geissel schrieb¹⁵⁰. Es gelang ihm nicht einmal, den Wiener Erzbischof Milde zu bewegen, einen Vertreter zu entsenden, obwohl Schwarzenberg hatte durchblicken lassen, daß er in Würzburg gerne mit seinem ehemaligen Lehrer, dem in Wien tätigen Othmar von Rauscher, beisammen sein würde. Milde, der hochbetagte Spätjosefiner, scheint nicht einmal die Einladung an seine Suffragane weitergeleitet zu haben¹⁵¹. Ihm gegenüber rechtfertigt sich der Kardinal: „Nicht als ob ich das Heil Österreichs von Deutschland her erwartete, sondern weil ich einerseits mich verpflichtet fühle, Beschlüssen, welche auf die kirchlichen Verhältnisse Österreichs

v. Linde (Darmstadt) und Aulicke (Berlin). Aulicke trat für die Beteiligung der österreichischen Bischöfe ein, Döllinger erwähnte bei dieser Gelegenheit die Eingaben, die von den Bischöfen von Olmütz und Linz an den Wiener Reichstag gemacht worden waren; *Coll. Lac.*, 996.

¹⁴⁷ *Coll. Lac.*, 946—958, 959—1144.

¹⁴⁸ *Coll. Lac.*, 998.

¹⁴⁹ Vering II, 219.

¹⁵⁰ Wolfsgruber I, 293 f.

¹⁵¹ Pfülf, 612; Leisching, 90.

nachteilige Rückwirkungen haben könnten, vorzubeugen und andererseits nur in der Vereinigung vieler Bischöfe und in großen gemeinsamen Maßregeln auf kirchlichem Boden etwas Gutes hoffen kann¹⁵².“

So kam es, daß außer Schwarzenberg (und seinem theologischen Berater Eichberger¹⁵³) nur noch je ein Vertreter von Olmütz und Brixen nach Würzburg ging. Wir hören nur noch, daß zwei Wochen nach Konferenzbeginn ein Schreiben des Bischofs von Linz a. d. Donau in Würzburg einlangte, worin dieser der Versammlung seine Zustimmung ausdrückte und anfragte, ob er noch einen Deputierten senden solle¹⁵⁴. Sein Fernbleiben entschuldigte der Erzbischof von Görz durch ein Schreiben, das zur 27. Sitzung eintraf¹⁵⁵. So war Österreich nur spärlich und nur durch die persönliche Teilnahme eines einzigen Bischofs in Würzburg vertreten. Dazu war von den österreichischen Teilnehmern keiner bereits am Eröffnungstage anwesend. Der Olmützer Beauftragte, Augustin Wahala¹⁵⁶, erschien zur zweiten Sitzung am 24. Oktober, der Vertreter von Brixen, Joseph Feßler¹⁵⁷, erst zur zwölften Sitzung am 30. Oktober, und zuletzt kam Kardinal Schwarzenberg, zur 16. Sitzung am 2. November¹⁵⁸.

Trotz des schriftlich bereits ausgesprochenen Verzichts sollte Schwarzenberg in Anbetracht seiner Kardinalswürde nach seinem Eintreffen das Präsidium angeboten werden. Bis dahin leitete der zum Vorsitzenden gewählte Erzbischof Geissel die Beratungen. Nachdem der Kardinal vor der Versammlung seine Ablehnung wiederholt hatte, erklärte er sich immerhin einverstanden, das Ehrenpräsidium zu übernehmen, während Geissel den geschäftsführenden Vorsitz weiter behielt¹⁵⁹. Der Münchener Internuntius Sacconi, der den rheinischen Synodalbestrebungen und ihren Exponenten mißtraute, hätte es lieber gesehen, wenn Schwarzenberg den Vorsitz geführt hätte, da er diesen für die Wünsche der Kurie zugänglicher hielt. Diese Erwartung sollte sich jedoch nur zum Teil erfüllen¹⁶⁰.

Die Bischofskonferenz, die am 26. Oktober zusammentrat, vereinigte 26 Bischöfe oder deren Vertreter. Auch Diepenbrock mußte sich wegen Krankheit vertreten lassen. In 36 Sitzungen wurde der gesamte Komplex kirchlicher Fragen, vor allem

¹⁵² Ebd.

¹⁵³ Volk, 11.

¹⁵⁴ Coll. Lac., 1060; Vering II, 285.

¹⁵⁵ Coll. Lac., 983, 1101.

¹⁵⁶ Augustin Wahala (1802–1877), Dechant in Müglitz (Mähren), Ehrenkanonikus von Kremsier, 1866 Bischof von Leitmeritz, C. v. Wurzbach, *Biograph. Lexikon des Kaiserthums Österreich*, 52. Bd., Wien 1885, 132 f.

¹⁵⁷ Joseph Feßler (1813–1872), Prof. für Kirchengeschichte, Patrologie und Kirchenrecht in Brixen, 1852 Prof. in Wien, Hofkaplan, 1864 Bischof von St. Pölten, Sekretär des I. Vatikan. Konzils, namhafter Vertreter der kath. Erneuerung Österreichs, *LThK* ²IV, 95.

¹⁵⁸ Coll. Lac., 1048; in Würzburg traf Schwarzenberg am 31. Oktober ein, am darauffolgenden Tag, dem Allerheiligenfest, hielt er in Anwesenheit aller Bischöfe den Festgottesdienst im Dom.

¹⁵⁹ Coll. Lac., 963, 974, 1048.

¹⁶⁰ Lill, 30, 35 f., 43 f.

die Freiheit der Kirche gegenüber dem Staate, wie sie die deutschen Verhältnisse aufgeworfen hatten, behandelt. Uns interessieren hier die Erörterungen, die über die Einheit der Kirche Deutschlands angestellt wurden, obwohl diese nur einen Bruchteil der Gesamtmaterie ausmachen. In der Hauptsache wurde darüber in der 26. und 27. Sitzung am 9. und 10. November gesprochen. Von den Bischöfen setzten sich vor allem Geissel, Weis (Speyer), Blum (Limburg) und Müller (Münster) für die deutsche Nationalkirche ein. Von den Theologen Lennig (Mainz), besonders aber Döllinger. Die österreichischen Teilnehmer hielten sich in dieser Frage ganz zurück. Mochte in Würzburg die bischöfliche Kollegialität noch so erhebend und bestärkend empfunden werden, das Bewußtsein der Selbständigkeit und Eigenverantwortung der einzelnen trat doch stark hervor, was der Bereitwilligkeit, zu einer Gesamtordnung auf nationaler Ebene zu gelangen, Grenzen setzte¹⁶¹. Wenn im Verlaufe der Aussprache von „deutscher Kirche“ oder „deutscher Nationalkirche“ gesprochen wurde, dann war damit etwas anderes gemeint als Wessenbergs Nationalkirche. Bischof Richarz von Augsburg drang mit seinem Vorschlag durch, statt deutscher Kirche die „katholische Kirche Deutschlands“ zu gebrauchen, und das Hirtenwort, das die versammelten Bischöfe gemeinsam an alle Gläubigen richten wollten, sollte auf das Ersuchen des Bischofs Sedlag von Kulm an die „Katholiken Deutschlands“ und nicht an die „Katholiken deutscher Nation“ gerichtet werden, damit die nichtdeutschen Katholiken in den Ostgebieten nicht Anstoß nähmen¹⁶². In gleicher Weise befürwortete Schwarzenberg die Wendung „die Bischöfe Deutschlands“ statt „die deutschen Bischöfe“¹⁶³. Man sieht, wie die ostdeutschen Bischöfe — dem sie berührenden Nationalitätenproblem Rechnung tragend — hier dem reichsuniversalistischen bzw. staatlich-territorialen Prinzip vor dem neuen Nationalgedanken den Vorzug gaben. Die Versammlung hatte in der zweiten Sitzung dem Papst und dem deutschen Nationalgedanken gehuldigt: „... mit lebhafter Freude haben sie (die Bischöfe) das in Deutschland erwachte Nationalgefühl und das erregte Streben, die seit so langer Zeit zersplitterten Staats- und Stammesgebiete zu einem im Innern freien und glücklichen und nach Außen starken und geachteten einigen Reiche zu verbinden, begrüßt. Sie sind von diesem freudigen Gefühle um so tiefer durchdrungen, als der Aufschwung dieser nationalen Sympathien zum Teil ja durch das Oberhaupt der Kirche, Papst Pius IX., angeregt worden, der in Belebung der patriotischen Gefühle bei den italienischen Völkern vorausgegangen ist, aber auch in der lebendigen Erinnerung daran, daß gerade in den Zeiten der erregten Verbindung mit Rom im Mittelalter das nationale Leben und nationale Literatur unter der deutschen Nation am schönsten blühten“¹⁶⁴.

Das Problem der deutschen Kircheneinheit schloß in sich die Frage nach ihrer

¹⁶¹ Becher, 255.

¹⁶² *Coll. Lac.*, 1014; Becher, 256.

¹⁶³ Vering II, 422.

¹⁶⁴ Referat Alzog zit. nach Becher, 256.

Repräsentanz in einer Nationalsynode, beziehungsweise in einem „Primas“. Dahinter stand jedoch die grundsätzliche Frage nach dem Sinn und der Bedeutung der Nationalität überhaupt und nach ihrem Verhältnis zur Kirche. Schon vor dem Zusammen-
treten der Bischofsversammlung hatte Geissel sich Gutachten namhafter katholischer Männer erbeten; in den von Döllinger und Staatsrat von Linde (Darmstadt) ausgearbeiteten erschien die Kirche in enge Beziehung zur Nation gerückt. Während Linde das „politische Reichsdenken auf das Kirchendenken überträgt¹⁶⁵“, faßt Döllinger das Nationale im Sinne des Herderschen und romantischen Volkstumsbegriffs. In Würzburg, wo Döllinger als Berater zugegen war, legte er in einem großangelegten Referat seine Auffassung von der Nationalität und von der engen Wechselwirkung zwischen dieser und der Kirche dar¹⁶⁶. „Die Nationalität“ — so sagte er — „ist etwas der Freiheit des menschlichen Willens Entrücktes, Geheimnisvolles und in ihrem letzten Grunde selbst etwas von Gott gewolltes . . . Auch im religiösen und kirchlichen Gebiete ist daher bei aller katholischen unitas in necessariis der Eigentümlichkeit der Nationalitäten ein freier Spielraum gestattet.“ Er spricht von nationalen Ausprägungen der Gottesdienstformen, der Predigtweise, der theologischen Literatur, des religiösen Brauchtums, der „äußeren Haltung“ des Klerus usw. Diese „bilden die innere Grundlage einer Nationalkirche, und die Aufgabe der Kirche selbst ist es, sie zu regeln, ihnen Rechnung zu tragen, sie aber auch vor Ausartung zu bewahren.“ Döllinger weist darauf hin, wie die Wechselwirkung zwischen deutscher Nation und Kirche die Größe des Mittelalters ausgemacht habe. Die Kirche dürfe das elementare Streben nach einem Gut nicht einfachhin verurteilen, sie werde auch die „Rechte und Interessen der Nationalität, zunächst der deutschen“ ihren höheren Zielen einordnen müssen. Der nationale Drang müsse für die Einheit der Kirche Deutschlands fruchtbar gemacht werden. Eine solche deutsche Nationalkirche werde falschen Synthesen des Nationalen mit dem Christentum — Deutschkatholizismus! — den Boden entziehen. Gegenüber febronianischen Auffassungen betont Döllinger: „Es herrscht bei uns die Überzeugung vor, daß man sich bei uns aufs engste an Rom anzuschließen hat, und daß die Rechte Roms nicht Knechtschaften der Kirche sind.“ Er folgert: eine organisch geordnete Verfassung der deutschen Kirche mit einem Primas, gemeinschaftliche Beratungen und „in besonders wichtigen Fällen ein gemeinsames Handeln und Auftreten, eine deutsche Nationalsynode“. Die so geordnete einheitliche deutsche Kirche würde, weit entfernt, die Einwirkung des Apostolischen Stuhles auf die deutschen kirchlichen Zustände zu schwächen oder zu beschränken, dieselbe vielmehr erleichtern, in eine engere, festere und regelmäßige Verbindung mit dem allgemeinen Centrum unitatis treten, als dies bei dem gegenwärtigen Zustande der Zersplitterung und Vereinzelung geschehen kann.“ Döllingers in der Form eindrucksvolle Darlegung wurde beifällig aufgenommen. Die Schlußfolgerung, die sie aussprach, war indes nicht neu, sondern seit längerer Zeit Gesprächsstoff. Döllinger hatte ein Idealprogramm vor-

¹⁶⁵ Becher, 238 ff.

¹⁶⁶ *Coll. Lac.*, 1095 ff.; Becher, 259.

gelegt; die nun folgende Debatte zeigte jedoch, daß es den Bischöfen nicht leicht fiel, einer Einschränkung ihrer Befugnisse näher zu treten. Realistisch denkend — und offensichtlich auf Zeitgewinn bedacht — schlägt Kardinal Schwarzenberg vor, die von Döllinger vorgebrachte Materie nach folgenden Punkten zu ordnen und zu beraten: 1. Nationalsynode, 2. Bildung eines provisorischen Einheitspunktes für die deutschen Bischöfe, 3. Bestellung eines gemeinsamen Agenten in Rom, 4. einheitliche Organisation der katholischen Kirche Deutschlands (Nationalkirche)¹⁶⁷. Einig war man sich, mit Erlaubnis des Heiligen Stuhles ein Nationalkonzil vorzubereiten. Schwarzenberg tritt für einen frühen Termin dieses Konzils ein und er glaubt, auch die Zustimmung des Erzbischofs von Görz für diesen Konzilsplan in Aussicht stellen zu können. Eine ähnliche Zusage stellt Wahala für seinen Olmützer Oberhirten in Aussicht¹⁶⁸.

Schwierig gestaltete sich die Frage nach einer geschäftsführenden Spitze des deutschen Episkopates. Der Ausdruck „Primas“ wurde in den Anträgen vermieden, ob wegen des Odiums, das ihm von Dalberg-Wessenberg her anhaftete¹⁶⁹, wie H. Becher meint, oder aus Rücksicht auf den anwesenden „Primas Germaniae“, dem man nicht nahetreten wollte? Ein solcher Geschäftsführer wurde von den Befürwortern der deutschen Kircheneinheit bereits für die Zeit vor dem Nationalkonzil gewünscht. Uneinigkeit bestand darüber, kraft welchen Rechts dieser initiativ werden solle. Geissel, den manche insgeheim als deutschen Primas wünschten, mußte persönlich zurückhaltend sein und die Frage nach der Kompetenz der Versammlung stellen. Feßler, der Vertreter Brixens, hatte nämlich vorgeschlagen, daß ein Metropolit gewählt werde, der zumindest in außerordentlichen Fällen, z. B. bei Gefangennahme eines Bischofs, als Sprecher auftreten könne. Ein dringlicher Antrag des Bischofs Weis sah zur Lösung dieser Angelegenheit drei Möglichkeiten vor: 1. einen Turnus unter den Metropoliten, 2. zwei kirchliche Einheitszentren: das eine in Köln für den rheinisch-nordwestdeutschen Teil, das andere in Salzburg für Österreich und Bayern, und — als die beste Lösung — 3. die Leitung der gemeinsamen Angelegenheiten bis zum Nationalkonzil durch den Kölner Erzbischof¹⁷⁰. Der Vorteil der zweiten Lösung liege darin, „daß die österreichischen Bischöfe sicherer und besser in die kirchliche Vereinigung und Verständigung mit den übrigen deutschen Prälaten hereingezogen werden würden. Doch würden die Nachteile in den ersten beiden Fällen überwiegen¹⁷¹. Der Ergänzungsantrag einer bayrisch-ostdeutschen Gruppe — Döllinger, Herzog (Kulm), Förster (Breslau) — forderte dagegen eine Alternative zu Köln: es sprächen auch wichtige Gründe für andere Metropolen, wie Salzburg, München oder Bamberg¹⁷². Schließlich fand man aus der heiklen Angelegenheit den Ausweg in einer

¹⁶⁷ Coll. Lac., 1099.

¹⁶⁸ Vering II, 443 f.

¹⁶⁹ Becher, 262.

¹⁷⁰ Coll. Lac., 1094 f.; Internuntius Sacconi — durch Reisach fortlaufend aus Würzburg informiert — wollte unbedingt vermieden wissen, daß die zentrale Geschäftsführung am Rhein ihren Sitz habe, er befürwortete Schwarzenberg; Lill, 35.

¹⁷¹ Ebenda.

¹⁷² Coll. Lac., 1095, 1100.

kollektiven Vertretung durch die fünf anwesenden Erzbischöfe (Antrag Bischof Hofstätter von Passau). Schwarzenberg befürwortete dies; er hatte ein besonderes Interesse daran, daß die Versammlung von Würzburg ihren informativen Charakter bewahre und keine Vorentscheidungen fälle, die für Österreich bindend wären¹⁷³. So trat er auch dafür ein, daß die besonderen Hirtenschreiben an den Klerus wegen des nichtsynodalen Charakters der Konferenz in deutscher Sprache und nicht in der offiziellen lateinischen abgefaßt werden¹⁷⁴. Erleichtert konnte er nun ein geistliches Einheitsband stiften, indem er eine Gebetsvereinigung der Bischöfe anregte: am 16. jeden Monats sollte jeder eine heilige Messe für die deutschen Bischöfe mit der Kollekte „pro omni statu ecclesiae“ zelebrieren¹⁷⁵.

Die Döllinger-Gruppe, wozu neben dem Mainzer Lennig auch Bischof Blum von Limburg zählte, hatte in ihrem Einheitsstreben diesmal eine Niederlage erlitten¹⁷⁶. Vom Nationalkonzil, an das man auch die Errichtung einer römischen Agentur zur Behandlung überwies, erhoffte man, daß es in dieser Hinsicht Fortschritte bringen werde¹⁷⁷.

Wenn wir nach dem von den österreichischen Teilnehmern geleisteten Beitrag an den Verhandlungen fragen, dann muß zunächst festgestellt werden, daß Schwarzenberg schon wegen der früher erwähnten ungünstigen Umstände keine führende Rolle spielen konnte. Zudem stand er an Erfahrung und Energie einem Geissel und anderen Bischöfen gewiß nach. Er hielt sich zurück und seine nicht sehr zahlreichen Diskussionsbeiträge waren meist nur kurze Hinweise und Beiträge aus der kirchenrechtlichen und seelsorglichen Praxis aus der Sicht der Diözesanverwaltung. Um so mehr aber wurde er seiner repräsentativen Aufgabe gerecht. Durch seine gewinnende Art, seine jugendliche, gefällige und wahrhaft fürstliche Erscheinung lenkte er die Aufmerksamkeit auch außerhalb der Versammlung auf sich¹⁷⁸. Von den übrigen Österreichern beschränkte sich Wahala (Olmütz) fast nur auf die Rolle eines Beobachters¹⁷⁹. Dagegen beteiligte sich Feßler, der Abgesandte von Brixen, rege an den Verhandlungen. Die Kompetenz dieses Kenners des Kirchenrechts und der Kirchengeschichte war offenkundig. Besonders trat er hervor, als über die Synoden gesprochen wurde. Ihm wurde auch die Abfassung eines gemeinsamen Hirtenschreibens an den Klerus Deutschlands übertragen¹⁸⁰.

¹⁷³ aaO, 1101 f., Wolfsgriber I, 295; hier begegnete er sich übrigens auch mit den an ihn durch Reisach herangetragenen Wünschen Sacconis; Lill, 36.

¹⁷⁴ Wolfsgriber I, 295.

¹⁷⁵ Ebd. 295 f.

¹⁷⁶ Coll. Lac., 1102.

¹⁷⁷ aaO, 1098, Vering II, 449.

¹⁷⁸ Coll. Lac., 1128.

¹⁷⁹ Er befürwortete mit den anderen die Aufhebung des Placets und den freien Verkehr mit dem Hl. Stuhl, der Olmützer Erzbischof habe ohne nachteilige Folgen seit der Märzrevolution nicht mehr um das Placet nachgesucht, während man in anderen österreichischen Diözesen noch nicht so weit gegangen sei; Coll. Lac., 1009; Vering II, 215.

¹⁸⁰ In der Debatte wurde an Feßlers Entwurf bemängelt, daß er zu lang sei, zu wenig die Zeitereignisse berücksichtige, den Geistlichen zu wenig Aufmunterndes sage und ihm mehr den Sittenspiegel vorhalte. Schwarzenberg wurde gebeten, den Entwurf nochmals mit dem Verfasser durchzugehen. Um die Stileinheit mit dem Hirtenwort an die Gläubigen herzustellen, wurde dessen Verfasser — Dom-

Die besonderen und gedrückten Verhältnisse Österreichs traten in zwei Fragen, beziehungsweise Anträgen Schwarzenbergs zutage. So in der bald nach seinem Eintreffen wiederholten Frage, welcher Art die zu fordernde Religionsfreiheit sein solle. Der Kardinal fürchtet, daß es in seinem Sprengel bei unbedingter Religionsfreiheit zu Kirchenausritten kommen werde. Die Salzburger Bischofskonferenz hatte eine solche nur für die Katholiken gelten lassen. Ihm entgegnete Bischof Hofstätter von Passau, daß an der unbedingten Religionsfreiheit trotz den zu erwartenden Abfällen — „es werden in Österreich ganze Gemeinden abfallen“¹⁸¹ — festgehalten werden müsse. Der Vorsitzende, Erzbischof Geissel, stellt fest, daß diese Frage bereits entschieden worden sei¹⁸². Bedenken trug Schwarzenberg auch, als die Abhaltung von Volksmissionen in die öffentliche Deklaration aufgenommen werden sollte. In Österreich würde man hierbei sofort an die Jesuiten und Redemptoristen („Liguorianer“) denken, gegen welche eine starke Abneigung herrsche. Er erreichte eine etwas allgemeiner gehaltene Formulierung dieses Abschnittes¹⁸³.

Vor dem Auseinandergehen wurden gemeinsame Schreiben an den Klerus und die Gläubigen ausgearbeitet und unterzeichnet¹⁸⁴. An den Papst wird die dringende Bitte gerichtet, ein Nationalkonzil zu gestatten. Das wichtigste Dokument der Würzburger Zusammenkunft aber war die Denkschrift an die Regierungen, worin die Forderung nach der Kirchenfreiheit und dem freien Verkehr mit Rom nachdrücklich erhoben wird¹⁸⁵. Sie wurde der österreichischen Regierung nicht von Schwarzenberg, sondern vom Breslauer Fürstbischof Diepenbrock — am 5. Dezember — übersandt. Vielleicht deswegen, weil inzwischen der Bruder des Kardinals, Felix von Schwarzenberg, Ministerpräsident geworden war¹⁸⁶? Dieser dankte Diepenbrock bereits am 11. Dezember von Olmütz aus, wo seit dem Oktoberaufstand der kaiserliche Hof Aufenthalt genommen und wo nach der Abdankung Ferdinands I. der erst achtzehnjährige Franz Joseph I. den Thron bestiegen hatte. Der Kardinal überreichte jedoch persönlich dem Kaiser die Würzburger Denkschrift anläßlich eines Besuchs in Salzburg am 19. Dezember 1848¹⁸⁷.

Die Antwort Pius IX. vom 17. Mai 1849 — sie hatte sich infolge seiner Flucht aus Rom so lange verzögert — war an Kardinal Schwarzenberg, den ersten Unterzeichneten der Würzburger Dokumente, gerichtet. Der Papst lobt darin die Initiative der

kapitular Dr. Förster von Breslau — gebeten, die stilistische Angleichung zu besorgen. *Coll. Lac.*, 1121, 1125, 1138—1141 (Text); Vering II, 467. Die Arbeit Feßlers in den Debatten über die Diözesansynoden beurteilt L. Volk folgendermaßen: „Ohne die Gegensätze selbst anzurühren, arbeitete F. ruhig, wendig und ausgleichend an provisorischen Anträgen, um den Umfang des Gemeinsamen herauszustellen und die Versammlung zur Abstimmung zu ermutigen.“ *aaO*, 54.

¹⁸¹ Zwischenbemerkung Dr. Försters (Breslau): „Der Staatsschutz bringt uns kein Heil.“

¹⁸² *Coll. Lac.*, 1051; Vering II, 264.

¹⁸³ Wolfsgrubner I, 295.

¹⁸⁴ *Coll. Lac.*, 1128—1132, 1138—1141.

¹⁸⁵ *aaO*, 1133—1137.

¹⁸⁶ *aaO*, 1142; Becher, 267.

¹⁸⁷ Wolfsgrubner I, 297.

Bischöfe und die geleistete Arbeit, hält aber ein Nationalkonzil — ohne diesen Namen zu gebrauchen— angesichts der unruhigen Zeit für verfrüht. Er empfiehlt dagegen Provinzialsynoden und den persönlichen Kontakt mit anderen Bischöfen¹⁸⁸. Rom war nach den gemachten Erfahrungen in der Vergangenheit noch empfindlich gegenüber nationalen kirchlichen Veranstaltungen. Parlamentaristische Vorstellungen, wie sie verschiedentlich im Verlangen des niederen Klerus nach Diözesansynoden anklangen, veranlaßten den Papst, auch diese für den gegenwärtigen Zeitpunkt abzulehnen¹⁸⁹. Reisachs vertrauliche Stellungnahme gegen die kirchlichen Einheitsbestrebungen auf nationaler Basis haben die päpstliche Antwort beeinflußt¹⁹⁰.

Das Ergebnis der gesamtdeutschen Bischofskonferenz von Würzburg wird dahingehend bestimmt, daß sich der Gedanke einer Nationalkirche noch als zu wenig geklärt erwies. Einem engeren Zusammenschluß der Bischöfe stellten sich noch zu viele Schwierigkeiten entgegen¹⁹¹. Hingegen war die Bekundung der Einheit und die Bestimmtheit, mit der die Kirche ihre Rechte forderte, von nicht zu unterschätzender Bedeutung¹⁹². Für Bischöfe wie Laien bedeutete Würzburg eine Stärkung und Hoffnung; für weitere Konferenztätigkeit und Kontakte war der Weg gebahnt. Obwohl die weiteren politischen Ereignisse nur einen Teil der politischen und kirchlichen Freiheiten bestehen ließen und die kirchlichen Sorgen durch die Einzelstaaten wieder regional stark eingegrenzt wurden, wodurch auch die Zusammenarbeit der Bischöfe nachließ, so lebte doch der kirchliche deutsche Einheitsgedanke weiter.

Kardinal Schwarzenberg kehrte ermutigt zurück und setzte seinen ganzen Einfluß dafür ein, daß der österreichische Episkopat bei der Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche zu Worte komme. Während im erzbischöflichen Schlosse zu Kremsier in Mähren die österreichische Volksvertretung (Reichstag) tagte, lud Ministerpräsident Felix von Schwarzenberg den Kardinal zu Beratungen nach Olmütz¹⁹³. Der Regierung lag ein Vorschlag Jarckes, des ehemaligen Sekretärs Metternichs, vom 30. Dezember vor, wonach Österreich hinter dem Beispiel der Republik Frankreich, der Frankfurter Nationalversammlung und der preußischen Verfassung nicht mehr

¹⁸⁸ Pius IX. bewilligte nur den Bischöfen Irlands und der Vereinigten Staaten von Nordamerika die Abhaltung von Nationalkonzilien, zugleich mit Deutschland erhielt auch der französische Episkopat eine abschlägige Antwort. Becher, 270.

¹⁸⁹ aaO, 271. Eine für die Demokratisierung der Kirche eintretende Priesterversammlung hatte der Bolzanist Náhlovský für den 18. Mai 1848 in das Wendische Seminar zu Prag einberufen. Der Apost. Administrator von Sachsen, Bischof Dittrich, dem Náhlovský als Rektor des genannten Seminars unterstand, entfernte diesen daraufhin aus seiner Stellung. E. Winter hat die Behauptung, daß Dittrich zu diesem Schritt von der deutschen Bischofskonferenz gezwungen worden wäre (*Bernard Bolzano und sein Kreis*, Leipzig 1833, 235) später nicht mehr aufrechterhalten (*Josefinismus*, 446 ff.). Die Maßregelung Náhlovskýs erfolgte vor allem auf Betreiben des Leitmeritzer Bischofs Hille bereits einige Monate vor der Würzburger Konferenz. Über Wiener Priesterversammlungen vgl. E. Hosp, *Kirche im Sturmjahr*, 42 ff.; über Schwierigkeiten in der Erzdiözese Köln vgl. Lill, 50.

¹⁹⁰ Lill, 48 f.

¹⁹¹ Becher, 264, 267.

¹⁹² aaO, 272.

¹⁹³ Wolfsgruber I, 299 ff.

zurückstehen dürfe und die Kirche aus der josefinischen Bevormundung entlassen solle¹⁹⁴. Ähnliche Gedanken entwickelte der aus dem Hofbaurkreis kommende geistliche Erzieher des jungen Kaisers, Othmar von Rauscher, der seit Oktober ebenfalls in Olmütz weilte. Am 18. Januar 1849 traf der Kardinal dort ein. Im Zusammenwirken mit Rauscher erreichte er, daß in die am 4. März von der Regierung oktroyierte Verfassung die ausdrückliche Erklärung der Kirchenfreiheit aufgenommen wurde. Mehrmals war seit dem Ausbruch der Revolution von Einzelnen wie von Bischöfen auch der Ruf nach einem Konkordat erhoben worden¹⁹⁵.

Nun steuerte Kardinal Schwarzenberg, getragen von einer Welle dahingehender Wünsche, auf eine Konferenz aller österreichischen Bischöfe nach dem Vorbild der Würzburger Versammlung hin¹⁹⁶. Er erbat sich von Erzbischof Geissel als Unterlage eine Zusammenstellung der gesetzlichen Bestimmungen über die Zivilehe, sowie die Würzburger Protokolle¹⁹⁷. Bei dem inzwischen wieder erneuerten autoritären Regierungskurs war es unvermeidbar, daß diese Konferenz vom Innenminister und zwar nach Wien für den 30. April 1849 einberufen wurde. Schwarzenberg wurde zum Vorsitzenden gewählt; im Verlauf der Verhandlungen zeichneten sich jedoch bereits die Führungsqualitäten des erst im Januar von Schwarzenberg zum Bischof von Seckau ernannten Rauscher ab. Dieser sollte als Erzbischof von Wien (seit 1853) und Kardinal (1855) Schwarzenberg noch an Bedeutung und Einfluß in der österreichischen Monarchie überflügeln. Stand die Würzburger Konferenz unter dem Eindruck der deutschen Einheitsbewegung und waren dort Döllingers optimistische Ausführungen über das Wesen der Nation möglich gewesen, so lag über der Wiener Bischofsversammlung der Schatten des österreichischen Nationalitätenproblems, das seit den Revolutionsereignissen die Existenz der Vielvölkermonarchie bedrohte. Den österreichischen Patrioten, welche die Bischöfe waren, mußte die romantisch konzipierte Nationalität eher als eine zerstörende denn eine aufbauende Kraft erscheinen. Es war Rauscher, der der Dynastie persönlich so nahestehende Mann, welcher in dem von ihm entworfenen gemeinsamen Hirtenschreiben des Episkopates an den Klerus Österreichs den Nationalismus als „krankhaften Fieberwahnsinn unserer Tage“ bezeichnete¹⁹⁸. Rauscher hat sich in der Folge als Befürworter eines von Wiener Zentralbehörden regierten und durch die deutsche Amts- und Verkehrssprache zusammengehaltenen Gesamtstaates, ohne Verständnis für föderative Lösungen der Nationali-

¹⁹⁴ E. Weinzierl-Fischer, *Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933* (Österreich-Archiv), München 1960, 29 ff.

¹⁹⁵ Leisching, 121, 131 f., vgl. die Feststellung Seb. Brunnens, daß „wenigstens die Gegner der Synoden und Pastoralkonferenzen durch das Wort und Beispiel der Würzburger Bischöfe zuschanden geworden seien“; F. Maaß, *Der Josephinismus* V, 151 ff., 158.

¹⁹⁶ Wolfsgruber I, 309 ff.

¹⁹⁷ *Coll. Lac.*, 1143 f.; Schwarzenberg dankte Geissel für die Übersendung, indem er u. a. schrieb, „er könne nun mit weit größerer Klarheit auf die künftige Gesetzgebung über Ehesachen in Österreich Einfluß nehmen — ja sogar dahin wirken, daß der Begriff von Civilehe der künftigen Gesetzgebung Österreichs fremd bleibe“; *ebenda*.

¹⁹⁸ *Coll. Lac.*, 1383; Weinzierl-Fischer, 46.

tätenfrage, erwiesen. Schwarzenberg, der „Primas Germaniae“, mochte damals einer Verbindung des österreichischen mit dem gesamtdeutschen Patriotismus — entsprechend der Konzeption seines Bruders, des Ministerpräsidenten, — angehangen haben.

Einen kraftvollen Anwalt der kirchlichen Freiheit besaß die Wiener Konferenz im Breslauer Fürstbischof Melchior von Diepenbrock. Während er wegen Krankheit von Würzburg hatte fernbleiben müssen, — war er in Wien — für seinen österreichischen Bistumsanteil — anwesend. Inmitten so mancher noch staatskirchlichen Denkgewohnheiten verbundenen Bischöfe muß Diepenbrock wie eine Erscheinung aus einer neuen Welt gewirkt haben¹⁹⁹. So wurde ihm, dem Nichtösterreicher, auch die Abfassung des gemeinsamen Hirtenschreibens an alle Gläubigen der Monarchie übertragen²⁰⁰.

(Fortsetzung folgt!)

¹⁹⁹ R. v. Nostitz-Rieneck, *Die erste deutsche Nationalversammlung*, in *Stimmen der Zeit* 97/2 (1919) 300; Leisching, 136.

²⁰⁰ Wolfgruber, *Jos. Othmar Cardinal Rauscher*, Freiburg i. Br. 1888, 108; J. H. Reinkens, *Melchior von Diepenbrock — Ein Zeit- und Lebensbild*, Leipzig 1881, 415 ff.; ursprünglich war Diepenbrock auch für die Abfassung des Hirtenwortes an den Klerus ausersehen; aaO, 420 f.; Leisching, 140.

E. Christovich (1777 — 1798) und sein Banater Bistum

Kálmán Juhász, Szeged

IV. Diözesanregierung

Der Beginn der bischöflichen Amtstätigkeit Christovichs bildet einen Wendepunkt in der Geschichte des Banates. Am 6. Juni 1778 wurde durch den königlichen Kommissar Graf Christof Nitzky im großen Saale des Landespräsidentenhauses in Anwesenheit des Bischofs die feierliche Einverleibung des Banates in Ungarn vollzogen¹. Damit hatte die „Kaiserliche Provinz Temesvarer Banat“ aufgehört zu bestehen und die Grenze gegen Ungarn wurde aufgehoben. Die Grundherrschaft im ganzen Banat behielt auch weiterhin die Kaiserin. Das Banat galt nämlich als kameralisches Gut und seine wirtschaftliche Verwaltung wurde der 1779 gegründeten „Temescher Kameraladministration“ anvertraut, die politisch-administrative Verwaltung aber ging an die „Königl. Hungarische Incorporations-Hofkommission“ über. Da diese den größten Teil der alten Beamten beibehielt, änderte sich in der Praxis nicht allzuviel. So war der einzige wahrnehmbare Unterschied vorläufig der, daß man sich jetzt in allen Angelegenheiten nicht mehr an die „Landesadministration“, sondern an die „Incorporations-Hofkommission“ wenden mußte. Bald ging man daran, auch das Banat in Komitate einzuteilen. Diese führten die Namen: Temesch, Torontal und Krasso-Szöreny (Karasch-Severin). An der Spitze eines Komitates stand jeweils ein Obergespann. Während der Türkenzeit gerieten die geschichtlichen Erinnerungen in Vergessenheit und man wußte nicht mehr, wie die Grenzen der mittelalterlichen Komitate verlaufen waren. Graf Nitzky nahm die Landkarte des Banats und zog darin zwei horizontale Linien: das Gebiet nördlich der oberen Linie bis zur Marosch sollte Komitat Torontal, das Gebiet zwischen den beiden Linien Komitat Temesch und das südlich der unteren Linie bis zur Donau Komitat Krascho heißen. Bischof Christovich wendete dagegen mit stichhaltigen historischen Belegen ein, die Linien seien nicht waagrecht, sondern senkrecht zu ziehen: längs der Theiß Torontal, und zwar von der Marosch bis zur unteren Donau, dann in der Mitte des Banats mit dem Sitze Temesvar — ebenfalls von der Marosch bis zur Donau — Temesch, und östlich, an den Grenzen Siebenbürgens, die Gespannschaft Krascho. Behufs Feststellung der Grenzen wurden

¹ Am 6. 6. 1778 verständigt der Präses der Hof- und Incorporations-Commission, Graf Kristoph Nitzky, den Bischof von Tschanad, Emmerich Christovich, von dieser Inkorporation mit der Bemerkung, daß die Banater Angelegenheiten in Zukunft weiterhin durch die Hofkommission erledigt werden. Bereits am 8. 8. 1778 berichtet Nitzky dem Bischof, daß die Komitatsbehörden ihre Tätigkeit begonnen hätten. Beide in lateinischer Sprache verfaßten Briefe aus dem Bischöflichen Archiv. Temesvar veröffentlichte Karl Kasich in *HA, Tört. Értésítő (Hist. Anzeiger)*, Temesvar, 1879, 94. Zur Reinkorporation des Banats SRA ann. 1776. Nr. 2256, ann. 1779, Nr. 74, 356, 357, 387, 578, 614, 624

Verhandlungen eingeleitet und schließlich setzte das Wiener Kabinett im Sinne der Auffassung Christovichs die Grenzen der Komitate fest. Die feierliche Neuerrichtung des Komitates Temesch fand am 22. Juni 1779 in Temesvar statt. Christovich zelebrierte in der Domkirche ein feierliches Hochamt. Graf Nitzky nahm vor dem Sanktuarium unter einem für ihn aufgestellten Baldachin Platz. Der Prunksaal des gewesenen Administrationsgebäudes (neues Komitatshaus) war mit dem Bildnis der Herrscherin geschmückt. Hier erklärte Nitzky in einer lateinischen Rede die Gespannschaft Temesch für neuerrichtet. Die durch die Monarchin ernannten neuen Komitatsbeamten legten in die Hände des Kanonikus-Lektor Sorgenfrey den Amtseid ab.

Durch die josephinische Ansiedlung aus dem Reiche wurde die Zahl der Diözesanen verdoppelt. Eine Reihe neuer Dörfer entstand, andere wurden vergrößert. Nicht nur die Gründung von neuen Pfarreien wurde notwendig, sondern auch eine neue Einteilung der Dekanate. Für die Dekane (Dekanten) gab Christovich eine besondere Instruktion heraus: 1. Sie sind verpflichtet die Verordnungen des Bischofs, des bischöflichen Generalvikars und des bischöflichen Konsistoriums durchzuführen. 2. Sie erhalten Fakultäten betr. einiger Casus reservati. 3. Sie haben die Reinheit der zu ihren Distrikten gehörenden Kirchen zu überwachen und sind deshalb verpflichtet, diese öfters zu besichtigen. 4. Sie überwachen den Gottesdienst und das öffentliche und private Leben der Distriktgeistlichen. 5. Die nachlässigen Geistlichen haben Sie zu ermahnen oder dem Bischof anzuzeigen. 6. Sie lösen oder unterbreiten dem bischöflichen Konsistorium die vorkommenden Fragen in Glaubens- und Sittensachen. 7. Sie schlichten kleinere Differenzen zwischen dem Seelsorger und den Pfarrkindern; unterbreiten Prozeßangelegenheiten, namentlich Ehefälle dem bischöflichen Konsistorium; sie überwachen die Schulmeister und die Sakristane. 8. Sie wachen über die Legitimität der Ehen, ferner über den Volksschulunterricht und die Aufgaben der Pfarrer, die Volksschulen sind wenigstens zweimal wöchentlich zu besuchen. 9. Sie überwachen die frommen Stiftungen; mit dem Patronatsherrn, den Gemeindevorstehern und dem Kirchenkurator überprüfen Sie die Rechnungen. 10. Sie besuchen ihre kranken Priesterkollegen, versehen sie mit den Sakramenten, bereiten ihr Begräbnis und vollstrecken ihr Testament. 11. Unter Mitwirkung der Distriktsgeistlichkeit begehen Sie die Kirchtage („Kirchweihe“) mit großer Feierlichkeit. 12. Jährlich nach Ostern, und so oft dies notwendig ist, visitieren Sie amtlich die Distriktpfarreien und berichten hierüber dem Bischof².

Das Dekanatsamt war nicht an irgendeine bestimmte Pfarrei gebunden. Die Dekane leisteten mehr einen staatlichen als kirchlichen Dienst und wurden vorher vom Staate auch dotiert. Zur Zeit Christovichs (1794) wurde auch der Dekanal-Vorspann eingestellt, welchen die frühere Landesadministration immer gewährt hatte. Die ungarische königliche Statthalterei empfahl jetzt dem Bischof, bei der Besetzung der einträg-

² Szentkláray, *A csanádegyházmegyei plébániák története* (Geschichte der Pfarreien der Diözese Tschanad), Temesvar 1898, 138

licheren Pfarrbenefizien solche Priester in Vorschlag zu bringen, die dann als Dekane ihre Amtsauslagen aus der eigenen Dotation bestreiten können³.

Viele Sorgen und Mühen bereiteten dem Bischof die Zentralinstitutionen. Die materielle Lage des Bistums und des Domkapitels war ungeregt. Eine Diözesanpriesterbildungsanstalt bestand noch nicht. Die Kathedralkirche war noch nicht vollendet.

Es sollen hier nur Regesten aus dem Wiener Staats- und Hofkammerarchiv angeführt werden. Am 19. 5. 1780 „wird in Gemäßheit des allerhöchsten Entschlusses, — daß zu Dotierung des Tschanader Bistums und Kapitels, dann der Kirche statt baren Geldes, Güter conferiert werden sollen, — befohlen, sothane Güter ehestens in Vorschlag zu bringen und zu Erbauung der Häuser für die Domherren Kostenvoranschlag zu machen; vom 1. September aber den Domherren und dem übrigen Personali die Besoldungen und Quartiergelder abzureichen⁴“. Am 10. 6. 1780 „wird die Incorporations-Hofcommission erinnert, daß der von derselben eingesendete Schätzungsplan der banatlichen Güter, nebst dem Entwurf der zum Verkauf angetragenen Güter, mit der nachfolgenden Anerkennung genehmigt worden sei, daß für den Tschanader Bischof und Domkapitel schicksame Güter in Vorschlag gebracht werden sollen⁵“. Am 21. 9. 1780 werden von der Hofkammer an die Ungarische Hofkanzlei „die wegen Dotierung des Tschanader Bischofs und der Kathedralkirche, dann Kapitels anher mitgeteilte Acta mit dem Beisatz zurückgestellt, daß wegen gänzlicher Zustandbringung dieses Geschäftes und wegen der für die Kirche zu Temesvar erforderlichen Paramenten die Banatliche Incorporations-Hofcommission unter einem einvernehmen werde⁶“. Am 14. 12. 1780 wird von der Hofkammer an die Ungarische Hofkanzlei „die in Ansehung deren Häusern für die Tschanader Domherren an die Banatliche Incorporations Hofcommission erlassene Verordnung zu Wissenschaft angeschlossen⁷“. Auf Einschreiten Christovichs verhandelte der Staatsrat „die Dotierung der Tschanader Diözese⁸“, namentlich „soll das Tschanader Bistum vollends stabilisiert und die Residenz hergestellt werden. Darüber soll mit dem Grafen Nitzky deliberiert werden⁹“. „Für den Tschanader Bischof und Kapitel sind schicksame Güter des ehestens zu bestimmen¹⁰“. Am 11. 1. 1781 ersucht die Hofkammer die Ungarische Hofkanzlei: „wegen Bekanntmachung des Tages der in Ansehung der Dotierung des Tschanader Bistums abzuhaltenden Concertation¹¹“. Am 23. 2. 1781 wird durch die Hofkammer „an die Hof-Rechen-Kammer das von der Ungarischen Hofkanzlei wegen Dotierung des Bistums und Kapitels zu Tschanad an die ungarische Incorporations-Hofkommission zu erlassen antragenden Rescript zur Äußerung mitgeteilt¹²“. Am 21. 3. 1781 „erbittet sich Hungarische Hofkanzlei die Äußerungen wegen Dotierung des Bistums und Kapitels von Tschanad¹³“. Am 5. 4. 1781 wird „an die Incorporations-Hofcommission in Ansehung der Dotierung des Tschanader Bistums und Kapitels für die Cathedralkirche jährlich ein Betrag von 2000 fl., für bischöfliche Congrua jährlich 3000 fl. und für Anschaffung der Häuser für die Domherren 3500 fl. angewiesen¹⁴“. Am 1. 6. 1781 „werden an die Incorporations-Hofcommission die ausständigen Berichte wegen Auszeichnung der Güter für das Tschanader Bistum betrieben¹⁵“. Am 16. 8. 1781 „wird an die Ungarische Hofkanzlei in Ansehung der auszumessenden Güter die hierortige Gesinnung demnächst zuge-

³ AaO, 139

⁴ HKA: Hung. Fasc. 3. Nr. 67

⁵ HKA: Hung. Fasc. 13. Nr. 246

⁶ AaO, Fasc. 3. Nr. 117

⁷ AaO, Fasc. 3. Nr. 62

⁸ SRA Wien ann. 1780. Nr. 2268, 2882

⁹ SRA ann. 1780. Nr. 551

¹⁰ SRA ann. 1780. Nr. 993

¹¹ HKA, Wien: Hung. Fasc. 41. Nr. 24

¹² HKA: Hung. Fasc. 3. Nr. 136

¹³ AaO, Fasc. 162

¹⁴ AaO, Fasc. 3. Nr. 13

¹⁵ AaO, Fasc. 13. Nr. 12

sichert¹⁶. Am 25. 10. 1781 „wird an die Ungarische Hofkanzlei in Ansehung der Dotation des Tschanader Bistums, des Kapitels und der Cathedral-Kirche über die hierortige Gesinnung um weitere Äußerung angesucht¹⁷. Am 17. 12. 1781 wird von der Ungarischen Incorporations-Hofcommission Bericht abgefordert: ob nicht die zur Dotation des Tschanader Bistums und Kapitels vorgeschlagene Güter vorteilhaft veräußert werden können?¹⁸ Am 11. 1. 1782 wird „an die Incorporation-Hofcommission die Anzeige wegen befolgter Dotierung des Tschanader Bischofs und Kapitels zur Nachricht genommen und dem Praebendario notario und Kaplan bis zu Beziehung ihrer Natural-Quartieren, jedem monatlich vier fl., dem Domherrn Sauer ein Teil des leerstehenden Cameral-Platzes bewilligt¹⁹. Am 17. 1. 1782 „Hungarische Hofkanzlei stellt zurück dem ihr mitgeteilten Vortrag wegen Dotierung des Tschanader Bistums, Kapitels und Kirche²⁰. Am 31. 1. 1782 „beantwortet Banatliche Incorporations-Hofcommission die hierortige Anfrage: ob die zu Dotierung des Tschanader Bistums vorgeschlagenen Güter nicht vielmehr licitando zu veräußern wären?²¹ Am 13. 4. 1783 erging das Schreiben der Wiener Hofkammer an die ungarische Hofkanzlei „wegen Regulierung des Tschanader Bistums und Kapitels abzuhaltenden Concertation²². Am 8. 5. 1783 „Ungarische Hofkanzlei teilt mit den von dem Banatlichen Incorporations-Hof-aerario Graf v. Nitzky wegen Regulierung des Tschanader Bistums und Kapitels entworfenen Plan²³. Auch in den folgenden Jahren, so z. B. 1789 beschäftigt sich der Wiener Staatsrat mit den Eingaben des „Tschanader Bischofs wegen gewissen Güter²⁴.

Christovichs Amtsvorgänger in Temesvar besaßen keine bischöfliche Residenz. Sie wohnten zuerst in der Residenz des Statthalters (Kleines Komitatshaus), dann im späteren Domkapitelgebäude in der Palankagasse und zuletzt benützen sie als Wohnung und Amtszimmer das spätere städtische Ingenieuramt. Dies ist das einzig noch übrig gebliebene Festungswerk hinter dem Dikasterialgebäude, wo auch der unmittelbare Amtsvorgänger Christovichs, Graf Engl, sein Leben beschloß. Christovich bestand beharrlich darauf, eine seinem Amte und seiner Tätigkeit würdige Wohnung zu erhalten. Was seinen Vorgängern trotz ihrer Bemühungen nicht gelang, das gelang Christovich: er bezog 1780 definitiv die heutige bischöfliche Residenz. Dieses Haus wurde vorher als Salzamt („Dreißigstamt“) benutzt und war ein staatliches Gebäude. Christovich ließ es zur ausschließlichen eigenen Nutznießung herrichten.

Am Ende der Amtstätigkeit seines Vorgängers wurde (die heutige Bischofsstadt) Segedin durch den Heiligen Stuhl vom Erzbistum Gran abgetrennt und der Diözese Tschanad zugeteilt. Christovich fiel die Durchführung dieser Inkorporation zu²⁵.

Bei der Diözesanregierung stand dem Bischof das „Bischöfliche Konsistorium“, d. g. das Domkapitel zur Seite. Während der bischöflichen Tätigkeit Christovichs bestand das Domkapitel aus folgenden Mitgliedern: Dompropst war bei seinem Amtsantritt noch Karl Ernst Frhr. von Prinzen, vorher Pfarrer von Weißkirchen, Apostolischer Protonotar, ein Schwede; er stiftete das fünfte Domkanonikat, denn bis

¹⁶ AaO, Fasc. 3. Nr. 81

¹⁷ AaO, Fasc. 3. Nr. 187

¹⁸ AaO, Fasc. 3. Nr. 90

¹⁹ AaO, Fasc. 3. Nr. 57

²⁰ AaO, Fasc. 3. Nr. 83

²¹ AaO, Fasc. 3. Nr. 170

²² AaO, Fasc. 3. Nr. 129

²³ AaO, Fasc. 3. Nr. 13

²⁴ SRA ann. 1789, Nr. 5290, 5871

²⁵ HKA: Hung. Fasc. 23. Nr. 5, 72

dahin bestand das Domkapitel aus nur vier Mitgliedern. Er selbst war schon seit 1758 Mitglied des Domkapitels und verschied 1778. Jakob Sorgenfrey, Kanonikus-Lektor, vorher Pfarrer von Tschanad, † 1788. Peter Antonius Waldpot von Passenheim, vorher Pfarrer von Weißkirchen, † 1789 als Dompropst. Leonhard Rothenbach, aus Bamberg, vorher Pfarrer von Orawitz, † 1786 als Kanonikus-Kantor. Georg Gliubisich, Kanonikus-Kantor 1776 bis 1791. Wegen Priester-mangels und wegen seiner französischen Sprachkenntnis versah er als wirklicher Domkapitular die Pfarrei von Sankt Hubert und bekleidete auch das Amt des Dekans. Er wird als ein in vielen Sprachen bewandeter Mann („vir plurium linguarum gnarus“) gerühmt. — Adam Ignaz von Sauer, (1780 bis 1792), vorher Pfarrer von Elek, Titularabt von Butsch und Apostolischer Protonotar; Antonius Ignatius Spisich von Japra, seit 1790, vorher Pfarrer von Neu-Beschebowa. Er überlebte den Bischof und starb 1802 als Kanonikus-Lektor. Johannes Ekler, vorher Pfarrer von Orawitz, seit 1790 Domkapitular, starb 1814 als Dompropst. — Franz Xaver Foder, vorher Pfarrer von Elek, seit 1792 Kanoniker, gestorben 1804 als Kanonikus-Kantor. — Georg Ignaz Riedl, vorher Pfarrer von Lippa, seit 1792 Domkapitular, Protonotar, † 1794. — Ernest Neumann von Buchhold. Dieser war gebürtig aus Passarowitz, trat 1745 in Wien im St. Anna-Krankenhaus in die Gesellschaft Jesu ein, absolvierte die Philosophie in Tirnau, die Theologie vier Jahre hindurch in Wien und wurde dort ordiniert. Seit 10. September 1767 wirkte er im Temesvarer Missionshaus, seit 1771 als Superior. Als solcher bekleidete er, wie seine Vorgänger, das Amt des Festungspfarrers. Nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu wurde er in diesem Amte bestätigt, beziehungsweise in dieses wieder eingeführt. Paul Brankovich, Domkapitular und Dekanpfarrer von Werschnetz, hatte sich um diese Stelle beworben. Die Kaiserin aber — der auf diese „ärarische“ Pfarrei das Präsentationsrecht zustand — ließ diese Bittschrift dem damaligen Ordensprovinzial Nikolaus Musak übermitteln mit der Aufforderung, für diese Pfarrei drei Ex-Jesuiten vorzuschlagen, die für dieses Amt bei dem Temesvarer feuchten Klima geeignet seien. Auf Grund seiner Kandidatur wurde am 13. November 1773 P. Neumann von der Kaiserin zum Stadtpfarrer von Temesvar ernannt und durch den Domkapitular Rothenbach am 12. Dezember 1773 „in spiritualibus“ installiert. Damals gehörte zu seiner Pfarrei auch die Vorstadt Fabrik. In seiner großen Pfarrei waren drei Kapläne angestellt. Ein ganz eigenartiges Vorrecht erhielt Neumann anlässlich seiner Ernennung: Er konnte sich seine Kapläne selbst erwählen und dem Bischof präsentieren. Neumann wurde schon nach zwei Jahren Ehrendomherr, dann unter Christovich 1794 wirklicher Domkapitular und starb als Dompropst (8. 10. 1804)²⁶.

Die eigentliche rechte Hand des Bischofs in der Diözesanregierung war aber ein anderes Mitglied des Kapitels, ebenfalls ein Ex-Jesuit: Ladislaus Köszegehy. Nach Aufhebung des Ordens hielt er sich als Professor in Fünfkirchen auf, mit Christovich

²⁶ Vgl. vom Vf. *Jesuiten im Banat*, in *Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs*, Wien 1958

bekannt geworden, erwarb er dessen Gunst, so daß dieser nach seiner Bischofsernennung ihn in seine Diözese mitnahm²⁷. Doch die Diözese Fünfkirchen wollte ihn nicht entlassen, und er wurde aufgefordert, zurückzukehren²⁸. Aber Christovich gliederte ihn kurzweg in die Diözese Tschanad ein, bald nachher ernannte er ihn zu seinem Sekretär und zum Domkapitular²⁹. Nach zehn Jahren (1783) wurde er bischöflicher Generalvikar³⁰. Seit diesem Zeitpunkt regierte er im Auftrage des kränkenden und zumeist in Makó weilenden 77jährigen Christovich die Diözese. Durch stufenweises Vorrücken erhielt er die Dompropstei³¹. Nach Ableben des Bischofs wurde er vom Domkapitel zum Kapitelsvikar gewählt, nach zwei Jahren zum Diözesanbischof ernannt, trat er die Nachfolge Christovichs an.

V. Seelsorge

Dem Bischof schwebte ein Ziel vor: die Weckung und Förderung des Glaubenslebens. In den Dienst dieses Zieles stellte er alles. Seine Regierung begann er mit Errichtung von Kirchen und Pfarreien. Die Diözese litt noch unter den Wunden der Türkenherrschaft. Im Mittelalter hatte es in der Diözese vier Kapitel gegeben, dazu etwa zwanzig Abteien (Benediktiner, Zisterzienser, Prämonstratenser, Augustinerchorherren) und eine von Klöstern der verschiedenen Orden (Franziskaner, Dominikaner, Pauliner, Johanniter, Augustiner-Eremiten, Orden des Heiligen Geistes). Die Domschule diente als Diözesan-Priesterseminar. Es bestanden mehr als zweihundert blühende Pfarreien. Keine einzige von diesen kirchlichen Einrichtungen überlebte die Türkenzeit. Unter den Vorgängern Christovichs und auch während seiner Regierung wurde zwar die Diözese besiedelt, doch fehlten immer noch Kirchen und Pfarreien. Zahlreiche Ortschaften waren noch zu seiner Zeit ohne Kirche, der Gottesdienst wurde dort in einfachen Bauernhäusern abgehalten. Die Schicksalsschläge seiner Zeit verzögerten den Aufbau.

Die Wunden der Vergangenheit waren noch nicht geheilt, da stellten die Ansiedlungen den Bischof vor immer neue Aufgaben. Unter seiner Amtszeit wurden zahlreiche Pfarreien gegründet. Es gelang bei der Regierung zu erwirken: „Die Congrua der Pfarrer und Schulmeister im Banat soll bei der jetzigen Einrichtung auch sicher-

²⁷ Köszegey verlangte zu diesem Zwecke einen Urlaub von dem Fünfkirchner Ordinariat, Bischöfl. Archiv Fünfkirchen: *Missiles vicariales*.

²⁸ Über seine Domkapitular-Ernenennung: SRA ann. 1799, Nr. 249, 597, 891

²⁹ Schreiben des Fünfkirchener bischöflichen Generalvikars vom 2. 2. 1778, Bischöfl. Archiv Fünfkirchen: *Missiles vicariales*

³⁰ „Der Tschanader Bischof bekommt den Ladislaus Köszegey zum Suffragan, SRA ann. 198. Nr. 5441

³¹ SRA ann. 1789. Nr. 5538

gestellt werden¹. Aus der Mitte der Regierungszeit Christovichs stammt ein genauer Ausweis über die materielle Lage der Seelsorger². Es soll hier nur eine einzige von den größeren Pfarreien³ angeführt werden: „Von Interessen auf Messen: 6 fl. Von der Grundherrschaft im baren: 200 fl. Von Naturalien: 87 fl. Von der Taufstol: 40 fl. Von der übrigen Stolgebühr: 35 fl. 50 Kr.“. Die Stolgebühr anlässlich der Taufe kann auf eine lange Vergangenheit zurückblicken. Auch die Vertreter der Priester, die „Lizentiaten“ genannten Laienapostel, empfingen dafür eine Stolgebühr, und zwar ein Laib Brot und ein Huhn (bei Taufen von Knaben: einen Hahn)⁴.

Die Pfarreien hatten nicht nur mit den Anfangsschwierigkeiten zu kämpfen. Dem Bischof bereitete besonders die Verschiedenheit der Muttersprache seiner Diözesanen große Sorge. Außer Deutschen befanden sich unter ihnen Ungarn, verschiedene Slawen, unter diesen auch Bulgaren und die nur hier anzutreffenden sogenannten Kraschowener. Obwohl nach der Revolution zahlreiche geflüchtete französische Geistliche in die Diözese kamen⁵, dürfte doch die Betreuung der Diözesanen französischer

¹ SRA ann. 1779, Nr. 578

² Primatialarchiv Gran: „Jährliche Einkünfte aller in der Tschanader Diözese befindlichen Seelsorger.“

³ Perjamosch.

⁴ Vgl. meine Schrift *Laien im Dienste der Seelsorge während der Türkenherrschaft in Ungarn* (Missionswissenschaftliche Abhandlungen und Texte), Münster 1960, 115 ff.

⁵ „Hochwürdigster Herr Dechant! Dennach die Gemeinde Triebswetter, mit einem so trostreichen, tugentsamen, und sorgfältigen Seelsorger zu überkommen daß Klicke erhalten, daß alles in der Gemeinde, in sattsamer Zufriedenheit gestellet worden. So hatt es sich, insonderheit unter dem französischen Volk, für nun ein weit anderes ereignet, welches wieder Gott und dem Menschen lauffet, und zwar, als geistlicher Herr Pfarrer, seiner Kirchen Pflichte, nach der Richtschnur der Katholischen Religion und Befehle Seiner Kayserlichen Mayestät, im waren Gang bringen wollte, und an einem kleinen Fest-Tag, nach Mittag die Teütsche Lytanei vorgebethet, so ware gleich auf der Stelle, unter denen Franzosen, ein häßliches Gemur zu vernehmen, daß sich einer mit namen Nicola Hohe (Hoquet) die Kekheit genohmen, und unter der Litanei zum Altar füran trapte, als wenn er in seiner Furiosität, dem Geistlichen Herrn mißhandeln wollte, ja dieser Mann unterstunde sich auch so gaar: daß er, nach geendigter Andacht, dem Geistlichen Herrn, bis in das Pfarrhaus nach gelauffen, und dem Herrn übel belästerte, also daß so gar die unverständige Jugent, auf der Gassen, darüber stehen geblieben, und dem Spektakul zugesehen, womit derley schändliche Begebenheiten an den Kleinen Festtügen, wenn die Teütsch Litaney gebethet wird, vermerken lassen; und schrien mit vollem Hals auf öffentlicher Gassen, wer nit bitt für uns, nix für uns. Nix für uns! Lateinische Vesper will mir haben, und wollen, wie doch auf allen Ortschaften eingerichtet, von der Teütschen Andacht durch aus nichts hören. Erst kürztlich vor erwichenen Sonntag, als die Teütsche Litanay vorgebetet wurde, entstunde ebenfalls ein schändlicher Lähm, daß sich ein Franzose, mit Namen Kürien Thjebuo (Quirin Thiébaud), ser gröblich, mit mehreren Franzosen, wieder dem Geistlichen Herrn, vermerken lassen, daß kein Wunder wäre: Geistlicher Herr müste die Flucht aus dem Orthe nehmen: wessen Ursachen unser Ehrwürdiger Herr Pfarer, nacher Csadat zum König. Kameral Rentamt, zur Klage gegangen (die weillen, ihme Herr Rentmeister ehedessen eine Versicherung gegeben, in allen Fällen eine Unterstützung zu leisten, und Satisfaction zu geben) so ist gleich auf der Stelle ein Amts-Husar heraus gesändet worden, um dem Mann ins Amte einzubringen, damit er eine gebührende Strafe empfangen sollte, jedoch ist Gnädiger Herr Rentmeister durch einige, und zwar listige Franzosen, unrecht berichtet worden und haben dieses Mann für einen herrenlosen und nährischen Menschen angewiesen, auf welches, dieser Mann straflos wiederumb zu Hauss gelassenen war; diesem zur folge, haben sich die Franzosen die Freyheit gefasset, und haben sich aus deren gleich zweye Männer: als Peter Scherier (Cherrier) sub No 48. und Jacob Frische sub No 96. die Kühnheit gefasset, mit einer Schrift von Hauss und Hauss beim hellen Tag, unter die

Zunge die größte Schwierigkeit verursacht haben. Wie sehr der Sprachenunterschied die Pastoration bzw. die Diözesanregierung erschwerte, dafür hier nur das Beispiel der Gemeinde Triebswetter.

Zwischen 1773–78 hatte Triebswetter drei Priester, die im Deutschen und Französischen bewandert waren⁶. Anfang Februar 1778 kam der Pfarrer von „Sekelhas“, Jakob Pukl, nach Triebswetter. Dieser nennt sich Ungar, gebürtig aus Krendorf im Komitat Sopron-Ödenburg⁷, sprach nach seiner schriftlichen Aussage außer Deutsch mittelmäßig „Walachisch“ und Französisch, vermöchte auch darin zu katechisieren⁸. Seinen französischen Sprachkenntnissen zufolge wurde er nach Triebswetter geschickt⁹. Seine Schäflein dürften jedoch bezüglich seiner Sprachkenntnisse anderer Meinung gewesen sein als er selbst. In einer an den Bischof gerichteten Bittschrift, wo um eine neue Untersuchung in Sachen des von da versetzten Germain angesucht wurde, geben sie an, keine sonstige Klage gegen ihren jetzigen Administrator (Pukl) zu haben, als daß es für einen Priester, der bloß in deutscher Sprache verfahren kann, sehr schwer fallen müsse, hundertfünfzig französische Haushaltungen, die gar nicht Deutsch verstünden, zu versehen, und folglich jedwelchem dieser Armen bei der herrschenden Krankheit die große Gefahr drohe, mit unreinem Gewissen vor Gott zu erscheinen¹⁰. Wie hieraus ersichtlich, handelt es sich ausgesprochen um die Seelsorge.

Franzosen herumb zu gehen, und die Köpfe zu beschreiben: (weiss Gott aus wass für einer Ursach) doch vermuthen wir Endes unterzohene; die weilen wir schon von denen Franzosen selbstenn vernommen, daß sie einen Französischen Kapelan auf ihre Kösten haben wollen: zu wass zihle wir Teütsche durchauss nicht darein willigen, indem wir alle Teütsche, mit unsern Herrn Pfarrer hertzlich zufrieden sind; es können woll auch die Franzosen hierinen zufrieden sein, in dem die maisten gudt Teütsch gelehret, so fünden sich ser wenige alte, die nichts teütsch verstehen! es hatt sich auch Geistlicher Herr hierzu verwilligt, die Französische Sprach mit einer Zeit zu lehren; jedoch durch das schändlich Witten und Topen der Franzosen: der Muth hünken muss! Fernerhin: sind wir etwelche Teütsche Männer, erst vor etlichen Tügen; vermäg der Franzosen Witterey, beym Herrn Pfarrer gewesen; einen Trost zuzusprechen, damit er unss wegen den Franzosen nicht etwann gar verlassen mächte, so ist wehrent der Zeit, gantz unverhofft ein Franzose, in des Herrn Pfarers Zimer gekommen! Geistlicher Herr befrage ihm gantz Sitzsam, wass er Neües bringe! da warffe dieser Mann, seinen hudt mit allem gewahlt, auf des Herrn Sein Kanape: und sprach ganz trotzig: ich will Kapelan haben; dass für mich, dass muss sein, und baldt, dieser Mann ist mit Namen Nicola Doran (Doron) diese und dergleichen haben wir Endes gefährdigte, in aller Demuth Kniefähligst darreichen wollen, und bitten alle um gnädige Unterstützung für unsers Geistlichen Herrn Pfarers, indem er warhafftig zu bedauern ist, die wir christlicher Ehrfurcht, lebenslänglich verharen! Triebswetter den 4-ten Hornung / Februar / 1798.“

⁶ In der Diözese Fünfkirchen ließen sich viele französische Priester nieder. Von diesen kamen zahlreiche in die Diözese Tschanad. Frdl. Mitteilung des Herrn Diözesanarchivars von Fünfkirchen, E. Petrovich.

⁷ P. Lenauer aus dem Franziskanerkloster zu Temesvar, die Diözesanpriester Leclercq (aus Belgien) und Germain (Lothringer). Reiser, *Der Sprachwandel in den Banater Franzosendörfern*. In *Neue Heimatblätter*, Budapest 1938, 58.

⁸ „Natione Hungarus Griendorffiensis“. *Pfarrarchiv Triebswetter: Acta Visitationis Ecclesiae Triebsveteriensis anno 1778*

⁹ Bischöfl. Archiv Temesvar: Status Parochiarum Dioecesis Csanadiensis 1777–1779, pg. 211

¹⁰ „Dispositus ob linguae Gallicae peritiam“, aaO.

In seinem Bericht¹¹ sagt ja Pukl selbst, daß der Pfarrer in Triebswetter sowohl Französisch als auch Deutsch zu predigen habe, somit beide Sprachen beherrschen muß. Nach der handschriftlichen Pfarrgeschichte von Triebswetter (*Historia parochiae*, im Pfarrarchiv) war Pukl ein Kroate, der französischen Sprache unkundig¹², mußte jedoch die zur Seelsorge unumgänglich notwendige französische Sprache erlernen. Er bezeugte darin solchen Eifer, daß er nach Verlauf eines Jahres diese wie seine angeborene Sprache beherrschte¹³. Nun sollte wieder ein Franzose oder aber ein französisch sprechender Geistlicher bei der Hand sein. In Ermangelung eines anderen, fiel die Wahl des bischöfl. Konsistoriums auf Blasius Collignon, Pfarrer von St. Andreas. Seine Versetzung nach Triebswetter ging um so leichter, da diese Gemeinde selbst bei der Kameraladministration darum gebeten hatte. Sie kannten ihn noch von 1785 her, wo er als Kaplan von St. Hubert in Triebswetter amtlich zu tun hatte. Nach einer Zuschrift der Administration an das Bischöfliche Konsistorium besaß er keine hinlänglichen Kenntnisse der deutschen Sprache. Bekanntlich gab es in 1778 zu Triebswetter 150 rein französische Haushaltungen (Familien), die nicht Deutsch verstanden; die übrigen 50 waren auch nur zum kleineren Teil Deutsche. Als nun im Banat am 1. November 1780 ein besonderes Urbarium (*Urbarium Banaticum*) in Geltung trat, wurde die Gemeinde Triebswetter mit einem eigenen französischen Exemplar bedacht. Es ist in Handschrift glücklicherweise erhalten. Die Übersetzung aus dem Deutschen, noch mehr aber die Schrift läßt nach Vergleichen den damaligen Schulmeister Kaspar Cornibé als Urheber erkennen. Collignon konnte in Triebswetter nicht länger als zwei Jahre verbleiben. Er wurde krankheitshalber versetzt. Es folgte ihm 1789 der Minorit Ubaldo Forstner, zwar kein Franzose, doch der französischen Sprache mächtig. Von 1774 bis 1790 erfuhr die Zusammensetzung der Einwohnerschaft von Triebswetter gewisse Änderungen. Teils durch Absterben, mehr vielleicht aber durch Abwanderung in unter Joseph II. neu entstandene Orte, nahm die Zahl der Franzosen in stärkerem Maße ab als die der Deutschen. Auch erscheinen neue Ankömmlinge im Ort: Franzosen — auch aus den drei welschen Dörfern — dann Deutsche aus Luxemburg, dem Trierischen und aus der Gegend um Würzburg. Wohl an zwei Dutzend neue Namen (Namensträger), worunter die deutschen den französischen weit überlegen sind, tauchen um diese Zeit in den Pfarrbüchern auf. Im Namensverzeichnis der Triebswetterer Feldbesitzer (200) aus dem Jahre 1774 ist das Verhältnis der deutschen und französischen Familiennamen noch 7 : 21. Hingegen zur Zeit Christovichs (1790) stehen — laut einem Auszug aus dem Hauptbuch über Robot und Schuldigkeit der Gemeinde — sieben deutschen Namen nur mehr dreizehn französischen gegenüber. Forstner hielt sich im Gottesdienst an die alten Bräuche, die seit

¹¹ „Les Supplians. n'ont aucune plaintes a vous adresser contre Mr. l'administrateur qu'ils ont apresent que si non, il est très difficile à un prêtre que ne procède que la langue allemande puisse instruire cent et cinquante menages de françois qui n'entendent point l'allemand, et par consequent nuls de ses pauvres gens dans en mauvais état“ (Pfarrarchiv Triebswetter).

¹² *Status Parochiarum*, p. 263

¹³ „Natione Croata, labii gallici gnarus plane non erat.

dem Bestehen der Gemeinde üblich waren: An Sonn- und Feiertagen wurde das Evangelium in französischer und deutscher Sprache verlesen. Ähnlich wurde die Predigt gehalten. Den Nachmittagsgottesdienst (Litanei und Vesper) hielt man wie im alten Mutterlande in lateinischer Sprache. Damit waren alle Pfarrkinder zufrieden¹⁴. Forstner wurde nach acht Jahren auf eigenes Verlangen nach Engelsbrunn versetzt.

An seine Stelle trat der dortige Pfarrer Mathias Budovits. Dieser — der französischen Sprache nicht mächtig und abgeneigt, obwohl im übrigen ein diensteifriger Seelsorger — ließ sich von einigen deutschen Männern des Dorfes dahin bringen, die alten Bräuche über Nacht abzuändern und nunmehr deutsch zu beten. Auch verlangte er, daß alle Pfarrkinder in deutscher Sprache zu beichten hätten. Er verlautebarte, daß dies der Wille und Befehl des Herrschers sei. Durch diese Unbesonnenheit hatte Budovits bei den Welschen von Triebswetter natürlich ausgespielt. Diese plötzliche Abänderung erregte unter den Franzosen — nach dem Bericht des Rentamtes — „einiges Murren und Unzufriedenheit, ebenso als wenn man Ungarn, Raitzen und Wallachen auf einmal an den Gottesdienst in deutscher Sprache gewöhnen wollte“. Einige forderten laut die vorherige lateinische Andacht (Litanei). Zwei Männer gingen von Haus zu Haus, um jene Personen aufzuzeichnen, die nicht Deutsch können. Es soll ein ziemlich langes Verzeichnis zustande gekommen sein, das sie einer Bittschrift um Anstellung eines französischen Kaplans auf eigene Kosten beilegen wollten.

Das Verhalten der Deutschen gegenüber den Forderungen der Franzosen erfahren wir aus ihrem Bittgesuch, das — vom Ortsnotar Sebastian Kurtz verfaßt — an den Dekan gerichtet wurde¹⁵.

In der lateinischen Begleitschrift dieses Gesuches gebraucht Budovits Ausdrücke wie: „Es ist unmöglich, unter ihnen (den Franzosen) zu wohnen oder sich aufzuhalten, die brauchen — mit Respekt zu sagen — einen Schweinehirten, nicht aber einen Geistlichen¹⁶.“ Er klagt auch, daß der Rentmeister den Franzosen, insbesondere einem gewissen Cornibé (vormals Schulmeister) mehr Vertrauen schenke als ihm. Dann bittet er noch, die zwei Rädelsführer, Cherrier und Frisch, höheren Orts anzuzeigen, damit diese öffentlich bestraft werden. Der Dekan beförderte die Bittschrift sofort zum Ordinariat mit dem Bemerkten, daß die Franzosen bis zu Sr. Majestät zu fahren gedenken. Bald darauf — am 13. Februar — befaßt sich das Konsistorium mit der Klageschrift. Es glaubte, das dem Pfarrer gegenüber an den Tag gelegte Benehmen für ein Vorspiel eines Aufstandes gegen diesen halten zu müssen und ersuchte darum die Administration, gegen diese unruhigen Leute mit Brachialgewalt vorzugehen, sie zur Ordnung anzuhalten, den Frieden und die Ruhe wieder herzustellen¹⁷. Die Administration trug am 16. des Monats dem untergeordneten Tschanader Rentamt auf,

¹⁴ Nach seinem Tode (1787) befanden sich in seinem Nachlaß 37 französische Bücher.

¹⁵ Bericht des Tschanader Rentamts vom 4. 4. 1798 an die Landesadministration im Pfarrarchiv Triebswetter.

¹⁶ „Salvo respectu subulco non pastore animarum opus haberent“ (Pfarrarchiv Triebswetter).

¹⁷ Bischöfl. Archiv Temesvar: Protocoll. Consist. 1797/98, p. 335

die Klagepunkte der Deutschen von Triebswetter gegen die dortigen Franzosen und auch das eingegangene Konsistorialschreiben zu untersuchen und nachher ausführlichen Bericht zu erstatten. In Triebswetter hat dann das Rentamt festgestellt, wie Budivits die alten Bräuche plötzlich geändert hatte. In der Gemeinde seien noch über 300 Köpfe, die kein Wort Deutsch verstehen. In dem Bericht werden auch jene fünf Männer namhaft gemacht, die wir schon aus der Klageschrift kennen. Der erste (N. Hoquet) erhielt öffentlich einen nachdrücklichen Verweis und mußte dem Pfarrer Abbitte tun. Dem zweiten (Qu. Thiébaud) wollte man mit Stockstreichen bestrafen, weil er aber angab krank zu sein, erhielt er auf Ansuchen des Pfarrers Arrest. Die folgenden zwei (P. Cherrier und Jak. Frisch), weil sie eigenmächtig — ohne Wissen des Ortsgerichts — die nicht deutschsprechenden Franzosen erfaßt hatten, wurden gleichfalls in Arrest gesteckt. N. Doron, der sich in betrunkenem Zustand beim Pfarrer unanständig betrug und forderte, daß das Evangelium künftig französisch gelesen, die Litanei lateinisch gehalten werden soll, hatte — nach dem Bericht — eine körperliche Strafe verdient. Aber der Pfarrer begnügte sich mit einer Abbitte. Der sechste, — mit unbekanntem Namen, — erhielt tatsächlich öffentlich vor der Kirche durch das Ortsgericht Stockstreiche. Wegen des üblen Betragens wurden auch die ältesten und vernünftigsten der Franzosen zur Rede gestellt. Diese — gewiß etwas eingeschüchtert — versicherten feierlich, daß sie vollkommen zufrieden sein werden, wenn 1. während des Jahres „dann und wann“ sie eine französische Predigt haben, 2. das Evangelium nach Möglichkeit (französisch) vorgelesen werde; 3. ihnen zur Beichte wenigstens in der hierzu gebotenen Zeit (um Ostern) Gelegenheit gegeben werde, und 4. die Litanei abwechselnd — einmal einmal deutsch, einmal lateinisch — von Pfarrer Budovits so lange gehalten wird, bis sich jene Franzosen, die nicht Deutsch verstehen, nach und nach an den neuen Brauch des Pfarrers gewöhnt haben werden. Sie meinten auch, daß die Jugend sich nach den hohen Anordnungen und Befehlen fügen könne. Endlich baten sie noch, ihre Bittschrift an die Administration weiterzuleiten. Am Schlusse seines Berichtes ist das Rentamt der Meinung, fast versichern zu können, daß künftig in Triebswetter Ruhe herrschen werde, wenn ein französischer Priester diese öfters besucht, der jetzige Pfarrer aber sie mit möglichster Geduld und Gelassenheit behandelt.

Die Franzosen nennen sich in ihrem Gesuch ein Volk, das — aus Mangel eines sprachkundigen Priesters — der Gefahr ausgesetzt sei, das Seelenheil einzubüßen¹⁸. Deshalb wenden sie sich notgedrungen an die Administration. Seit den 28 Jahren, während sie unter deren Schutze stehen, sei ihnen das Wort Gottes immer in der Muttersprache verkündet worden¹⁹, doch jetzt, wo sie wegen Unkenntnis der Landessprache für unruhige Leute, ja für Rebellen gehalten werden, hätten sie den Mut

¹⁸ „Un peuple qui est en danger de perdre leurs âmes fautes de pasteur selon leurs langue maternel“ (Pfarrarchiv Triebswetter).

¹⁹ „Depuis vingt huit annés que les suppliants sont sous votre protection et que la parole de Dieu leurs a été annoncée selon leurs mère langue“, aaO.

gefaßt, das Bittgesuch dem Rentamt in „Tschanad“ zu überreichen. Dort kenne man sie und die Wahrheit über das bis jetzt Vorgefallene. Ihr Bitten gehe dahin, von der Administration vor dem Konsistorium kräftig unterstützt zu werden, diesem den Seelenzustand, die Gefahr, in der sie sich befinden, bekannt zu geben, damit ihnen ein Priester beigegeben werde, der sie in ihrer Sprache unterweise²⁰. Dieses Gesuch vom 13. März 1798 haben eigenhändig unterschrieben: Piere Cherrier, Jacques Frisch, Quirin Thiébaut, G. Cornibé (Schreiber des Gesuches). Für das Ortsgericht zeichneten: Jacob Naneuvre, Schultz, Joseph Marchal, Juré (Geschworne), Nikolas Pariso (Geschworne). Coramisiert wurde es vom Ortsnotar Seb. Kurtz. Bald darauf (am 11. 4.) erging eine Zuschrift der Administration mit den hier erwähnten Beilagen und der Bericht des Rentamts an das Bischöfliche Konsistorium. Wie nun das Rentamt getan habe, was seine Sache war, — nämlich dem Pfarrer Budovits Genugtuung zu verschaffen — so wird nun das Konsistorium ersucht, das seinige in Anbetracht der kirchlichen Verrichtungen beizutragen.

Das Konsistorium faßte in seiner Sitzung vom 23. April²¹ den Beschluß, den Pfarrer Budovits bei der ersten Gelegenheit in eine rein deutsche Gemeinde zu versetzen, auf die Pfarrei Triebswetter aber den Kaplan von St. Hubert, Ludwig Breton, zu ernennen. Dies wurde Budovits mitgeteilt, zum österlichen Beichthören sollte er entweder den Pfarrer von St. Hubert oder aber dessen Kaplan beiziehen²². Die Litanei war von nun an abwechselnd in lateinischer und deutscher Sprache zu halten.

Die Kunde von der bevorstehenden Versetzung Budovits dürfte im Dorfe bald bekannt geworden sein. Die Franzosen mochten darüber erfreut gewesen sein, nicht so aber die deutsche Minderheit. Die Angesehensten von ihnen fanden sich beim Ortsnotar ein und beratschlagten über das Weitere. In einem Schreiben an das Konsistorium suchten sie zu widerlegen, daß es im Orte gegen dreihundert deutschkundige Franzosen gebe²³.

In der Schrift werden nun die Hausnummern aufgezählt mit der Bemerkung „ganz Teütsch“. Die aufgezählten Ehepaare sind größtenteils jüngere Leute. Die Träger

²⁰ „Afin qu'ils leurs scient accordé, un pasteur pour les instruire selon leurs langue.“

²¹ Bischöfl. Archiv Temesvar: Prot. Consist. p. 397

²² In diesem Jahr (1798) fiel Ostersonntag auf den 8. April.

²³ „Hochwürdiges Consistorium! — Indem unss die Erfahnüsse, durch einige glaubwürdige, an Tag gegeben worden, dass wahrhaftig unser Geistlicher Herr Pfahr Administrator Mathias Budovits von uns abgenommen, und weitters übersetzt werden solle, und in sonderheit der Ursachen, weillen eine so große Anzahl der Französischen Seelen, so der Teütschen Sprach unkündig alda wären, und zweytens, daß Geistlicher Herr hingegen der Französischen Sprache unkündig ist, auf welches das klare widerspill herfür glänzet; denn, hätte Geistlicher Herr von ein und andern (welche dem Geistlichen Herrn voll beruft und könnbar) sind (so die Leütte angehötzet) Fried erhalten, so hätte Geistlicher Herr Budovits, dass nötigste an der Französischen Sprache und dass heilige Evangelium zu lesen schon längstens erlehret und das ein so grosser Anzahl der Französischen Seelen alda sein sollen, welche der Teütschen Sprache unkündig sind, ist nicht indem also, den der gantze Kameral-Orth Triebsvetter bestehet in 1873 Seelen. Aus welchen, die klahre Wahrheit anzeiges, dass sich der Teütschen Sprach unkündige befunden und zwar, laut Haus No die Familien so gebohrene Teütsche sindt!“

französischen Namens (meistens die Hauswirtinnen) sind — weil zur ersten im Lande geborenen Generation gehörig — noch keine Deutsche, im besten Fall deutschsprechende Franzosen. Mischehen (zwischen Deutschen und Franzosen) kommen erst in den 1790er Jahren häufiger vor, was die natürliche Eindeutschung der Franzosen sehr begünstigte. Es ist noch zu bemerken, daß in den angeführten Häusern auch richtige Franzosen wohnten, von denen einige in der später folgenden Liste zum Vorschein kommen. Die Fortsetzung des Gesuches lautet folgendermaßen: „Die übrigen Haushaltungen, so gebohrne Franzosen sindt, doch alle gudt teütsch können, so erscheinen auss denen Haushaltungen, einige von 1, 2 bis 3 jährige Kinder, und einige alte so nichts teütsch kindig sindt und zwar der alten Köpfen.“ Es folgen nun die einzelnen Hausnummern mit der Kopfbzahl. Aus 76 Häusern weist die Schrift 115 deutschkundige alte Leute aus, dann werden noch 28 „Beisitzer“ (unbehaute Leute) hinzugenommen²⁴. Somit sind hier nur 143 Personen — gegenüber den amtlich festgestellten 300 — bezeichnet. Die Schrift ist wohl datiert (4. Juni 1798), aber nicht unterzeichnet. Übrigens ist es die Handschrift des schon bekannten Sebastian Kurtz. Drei Tage später verfaßte Kurtz wieder eine an das Consistorium gerichtete Bittschrift²⁵.

Am 26. VI. ging Budovits ein Schreiben zu, in dem das Konsistorium zwar mit Freuden das Lob über seinen Eifer vernimmt, weil aber seine Pfarrkinder französischer Zunge von ihm als Priester nichts zu erwarten hätten, wird er angewiesen, binnen fünfzehn Tagen zu berichten, auf welche Art und Weise er die 143 Gläubigen hinsichtlich der Predigt und Versehung der Kranken befriedigen wolle. Sollte er hier nichts vermögen, so wird ihm geraten, zum 1. Oktober d. J. auf seine Triebswetterer Pfründe wegen Unkenntniß der französischen Sprache zu verzichten. Von der Not-

²⁴ Ung. Reichsarchiv: Urbaria et Conscriptiones Fasc. 194. Nr. 1 — 1797 gab es nach amtlichem Ausweis 37 unbehaute Inwohner in Triebswetter.

²⁵ „Hochwürdiges Consistorium! Indem wir Endes unterzohene, andeme sind, dass wir von glaubwürdigen vernohms; unsern Geistlichen Herrn Seelensorger, so wir in aller Sicherheit hoffen lange Jahre zu erhalten ohne einziger Ursach; wiederumb verluhrstig werden sollen, welches unss und unsere Kinder biss in den Tott kränken sollte. So haben wir, zu Erhaltung unsers Seelensorgers: unser allerdemüthigstes Bitten wagen wollen. Ein Hochwürdiges und Wohl-Löb. Consistorium wolle unser allerdemüthigstes Bitten diesem Lieb und lobenswürdigen, und in sonderheit, in der Christlichen Richtschnur, geträuen Seelen-Eüfer bey unss lassen, und ehender als waren Pastoren uns betragten Schäflein zueignen, welches wir ohne Unterlass kniefälentlich bitten, sollte aber unser flehetliches Bitten fruchtloss bleiben, so werden wir Teütsche welch über 80 Haushaltungen bestehet, aus Noth bemüssiget sein, dass Kameralorth Triebsvetter als noch biss hero geweste Contriebuenten, auch zu verlassen, und zu Sr. Mayestät zu wenden um Gnade zu bitten, uns auf Teütschen Ortschaften zu Versetzen, oder um sonstigen Orth uns ansiedlich zu machen, anhalten müssen, denn wir Teütsche, können unss nicht anderst besinnen, als dass Königliche Kameral Rentamt zu Tschadat — wie woll auch die Wohl-Löb. Kameral Administration zu Temesvar, müste in dieser Sache unrecht — berichtet sein worden; dass diese Sache wieder unsern Geistlichen Herrn, in aller Unschuld, so weidt gekommen ist. So bitten wir noch mahlen kniefähligst unserer Bitte gnüdllich zu gewähren für welch grosse Gnade, wir sammentliche Teütsche, in unaufherlich christlicher Danckbarkeit, verahren. Einen Wohl-Löb. Hochwürdigen Consistorium in der Demuth allerunterthänigste Teütsche der Gemeinde Triebsvetter. Triebsvetter den 7-ten Juny 1798“ (Unterschriften).

wendigkeit dieser Abdankung soll er seine deutschen Pfarrkinder zu überzeugen trachten²⁶. Budovits hatte keine andere Wahl mehr. Am 11. Juli erklärte er schriftlich seine Unfähigkeit, die französischen Pfarrkinder zu Triebswetter zu betreuen, auch außerstande zu sein, ihre Sprache jemals erlernen zu können²⁷. Die endgültige Versetzung Budovits' erfolgte am 1. 9. d.J. und zwar nach Gertyamos²⁸. Nach Triebswetter kam nun Breton, ein Franzose²⁹, der auch der deutschen Sprache hinreichend mächtig war. So ist — wie die *Historia parochiae* bemerkt — diesem kleinen Bürgerkrieg ein Ende gesetzt worden.

Diese Angelegenheit erledigte Christovich nicht mehr persönlich. Er kränkelte in seinen letzten Lebensjahren, verließ deshalb die ungesunde Residenzstadt und zog sich nach Makó zurück. Als Papst Pius VI. in Wien sich aufhielt und der hohe Klerus Ungarns dort seine Aufwartung machte, mußte „der alte und gebrechliche Bischof von Tschanad“ fernbleiben³⁰. Er starb in Makó am 23. 12. 1798 in seinem 88. Lebensjahre. Im Dom zu Temesvar wurde er bestattet³¹. Das Domkapitel errichtete ihm eine

²⁶ Bischöfl. Archiv Temesvar: Prot. Consist. p. 456

²⁷ AaO, pg. 483

²⁸ „Gyertyamosinum translocatus“, aaO, p. 509

²⁹ Emigrierte während der Revolution als Theologe aus dem Erzbistum Besançon nach Ungarn, wo er zum Priester geweiht wurde.

³⁰ „Csanadiensis (eppus) Emericus Kristovics senex et procul dissitus non erat.“ Bericht eines Zeitgenossen, des Benediktinerabtes von Beel, Ordensarchiv Martinsberg: *Protocollum abbatae Bakonybeeliensis*, 22—25. IV. 1782 *Acta Beel. Fasc. 8. Nr. 22.* Mitgeteilt: *Századok. Jhg. 1900*, 947—948

³¹ Über den Sterbefall Christovichs: SRA ann. 1799, Nr. 249, 597, 891. — Zu Unionsbemühungen Christovichs: Er erbat unmittelbar vom Heiligen Stuhl die Erlaubnis, 19 griechisch-orthodoxe Familien in die Kirche aufzunehmen, und zwar in den lateinischen Ritus. Der Hl. Stuhl übermittelte dieses Schreiben an den Nuntius zur Begutachtung. Christovich bat nun diesen um sein Wohlwollen. In einem anderen an den Nuntius gerichteten Schreiben vom 22. 3. 1782 befaßte er sich ebenfalls mit der Unionsfrage: „Ad haec non dubito, quin se gratiose reflectet Excellentia Vestra ad meas litteras tum triennio abhinc, cum etiam proxime praeterito mense Januario in causa Schismaticorum ad unionem quidem, sed nonnisi sub condicione ritus Latini transire volentium causa exaratas, ad quas siquidem non tuli id responsum, quale ego religionis catholicae in his partibus amplificandae gratia desideravi; sumo mihi tantum animi et tertio quoque Excellentiam Vestram super eodem negotio non vereor interpellare. Haec res vel praeterea peculiari consideratione digna est, quod ego inter tres Schismaticos episcopos vivam, sacerdotes vero unitos in tribus dumtaxat locis per hanc meam vastae extentionis dioecesis habeam; proinde mihi converti volentibus ritus Latinus admittatur, nihil pronius est, quam ut iis vel optime suscepta conversionis consilia extendatur, prout illis, de quibus ante triennium Romam scripsi, tredecim familiis contigit vel certe paulo post conversionem exemplis et pravis suorum colloquiis caeteroquin pastoribus destituti ad schisma revolvantur. Accedit, quod ex experientia doctus asservasse ausim, negotium unionis in ipsis partibus nunquam feliciter cessurum, nisi ad mentem Benedictinae Constitutionis converti anhelantibus, ritus Latinus concedatur; nam cum schismaticus harum partium populus ita rudis sit, ut religionis sanctitatem non a dogmatibus, quorum aut exiguum aut nullam habet notitiam, sed a ritu, quam primis annis observare didicit, repetendam existimet; praeterea ipsi schismatici sacerdotes unionis capitales inimici ingentem iam a tenera aetate horrorem unionis ingerent suis ac infligent, fit denique, ut qui ex illis conversionem meditantur, praecipuam ritus mutandi sollicitudinem prae se ferant, et quominus etiam nostri sacerdotes mentem ipsis de ritu orientali injicere conentur, actum tamen negant. Illique ipsi qui se promptos ad unionem sub spe ritus Latini prius exhibuerunt praecisa hac spe malint in errore reverti et perseverare, quam illum retento ritu abdicare“, Vatikan. Geheimarchiv: *Archivio della Nuntiatura di Vienna*, Nr. 132.

marmorne Gedenktafel mit folgender Inschrift: „Pietate insignis, liberalitate celebrimus, provehendae literaturae ecclesiasticae studio immortalis, ac restauratione dioecesis gloriosus praesul“.

Christovich war es nicht gegönnt, die Konsekration der Kathedralkirche zu erleben, ferner die Übertragung eines Grundbesitzes an das Domkapitel für seine während der Türkenzeit verlorengegangenen Güter; auch erlebte er nicht die Errichtung des Priesterseminars und den weiteren Ausbau der Seelsorgerstationen. Doch seine Bemühungen waren nicht umsonst gewesen, wenn auch erst sein Nachfolger erntete, was er gesät hatte.

Besprechungen

Alfons Deissler, **Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese** (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, I). Verlag Herder Freiburg 1964, 127 Seiten, DM 7,80

Das vorliegende Buch des Freiburger Alttestamentlers Prof. Deissler ist eine in stark erweiterter systematisch abgerundeter Form dargestellte Zusammenfassung seiner im „Anzeiger für die katholische Geistlichkeit“ (Herder, Freiburg), Jahrgang 1962, veröffentlichten Aufsätze über aktuelle Fragen und Probleme des AT. Es wendet sich, wie sein Untertitel „Für die Verkündigung und Katechese“ andeutet, vor allem an die Seelsorger und Katecheten, denen es eine Handreichung und Hilfe sein will. Ihnen vorab obliegt es ja, in die Bibel einzuführen und das darin enthaltene Heilsgeschehen zu verkünden, eine Aufgabe, die in Zukunft in erhöhtem Maße auf sie zukommen wird, soll die Hinführung unseres katholischen Volkes zur Hl. Schrift und die Neubesinnung auf sie wirklich zu einer neuen Begegnung mit Gott werden. Das aber setzt bei ihnen voraus, daß sie sich selbst zuvor mit den Problemen und Ergebnissen der modernen Bibelforschung gründlich vertraut machen. Prof. Deissler legt nun hier eine Art Einleitung in die wichtigsten Probleme der alttestamentlichen Bücher vor.

Im I. Teil (S. 9–12) würdigt er die Bibelencyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ vom Jahre 1943 als Magna Charta der neueren katholischen Bibelwissenschaft. Nach kurzer Skizzierung ihres zeitgeschichtlichen Hintergrundes legt er die in ihr gebotenen wichtigsten Richtlinien für die katholische Exegese der Gegenwart dar, wobei er insbesondere jene Abschnitte des Rundschreibens anführt, die die grundlegende Bedeutung des Literal sinnes und der literarischen Gattungen betreffen.

Im II. Teil (S. 22–54) geht Prof. Deissler das Problem der Verfasserschaft der alttestamentlichen Bücher an. Nachdem er zuerst in allgemeinen Vorüberlegungen den in den letzten Jahrzehnten festzustellenden Wandel in der Bewertung der Frage nach dem Autor der hl. Bücher sowohl bei den Katholiken wie auch bei den Protestanten aufgezeigt hat, erläutert er dann eingehend den aus der heute typisch orientalisch erkannten Denk- und Ausdrucksweise zu postulierenden sogenannten „organischen Verfasserschaftsbegriff“ (S. 24). Danach waren für die Hebräer „die heiligen Texte nicht totor Buchstabe, und ein Textganzes, wie ein Buch es darstellt, war für sie grundsätzlich — natürlich nicht immer faktisch — etwas gleichsam nach vorn Offenes (in Richtung der weiteren Heilsgeschichte!), des inneren und äußeren Wachstums Fähiges, mit

Potenzen begabt, die neue Schriftworte mitzeugen und mitgebären konnten. Darum, so hat man mit Recht den Unterschied bezeichnet, haben wir es in der hebräischen Geistes- und Schriftkultur prinzipiell mit einem organischen, nicht mit einem mechanistischen Verfasserschaftsbegriff zu tun. Was das heißt, kann man am besten an einem Bilde erläutern. Wer ein Bäumchen pflanzt, der legt den Grund für alle Entfaltungen und Früchte des späteren Baumes. In solcher, die hebräische Denkweise gut charakterisierenden Perspektive kann der Erstverfasser eines wichtigen Textes der hauptverantwortliche Autor der daraus sich entwickelnden Textfolge, ja der ‚Stammvater‘ einer ganzen, aus solch einem Text herauswachsenden Gattung werden“ (S. 24). Sodann bietet er eine knappe, aber gute Übersicht über die heutigen allgemeineren Ergebnisse der alttestamentlichen Forschung in der Frage der Verfasserschaft der einzelnen Bücher, angefangen vom Pentateuch über die Prophetenschriften zu den Weisheitsbüchern. Dabei folgt er nicht der herkömmlichen griechisch-lateinischen und von den Katholiken bislang bevorzugt verwendeten Einteilung in Geschichts-, Propheten- und Weisheitsbücher, sondern, wie es heute mehr und mehr auch in der katholischen Literatur üblich wird, der hebräischen Überlieferung. Diese kennt seit je die Dreiteilung in Torah (5 Bücher Moses), Propheten (Josue bis Könige als „Frühere“, Isaias, Jeremias, Ezechiel und das Zwölfprophetenbuch als „Spätere“ Propheten) und (die anderen) Schriften, eine Einteilung, die „als sachnäher von vornherein den Vorzug verdient und in jedem Falle bei der Frage nach den Textarten im Alten Testament zuerst gehört werden muß“ (S. 69).

Der III. Teil (S. 55–124) ist der ausführlichen Darlegung der literarischen Gattungen des Alten Testaments gewidmet. Zunächst verbreitet sich der Verfasser — wieder unter Berufung auf das große Bibelrundschreiben Pius' XII. — über die Bedeutung der Erkenntnis des Vorhandenseins verschiedener literarischer Gattungen, d. i. Stilformen, im Alten Testament, welche darin liegt, daß wir auf diese Weise besser zu unterscheiden vermögen zwischen Aussageform und Aussageinhalt und dadurch leichter zum richtigen Verständnis eines Textes gelangen; denn jeder literarischen Gattung kommt die ihr eigentümliche Wahrheit zu. Auf die Frage, welche literarischen Gattungen sich im Alten Testament vorfinden, erhält man die bestimmte Antwort: „alle die, die in sich keinen Widerspruch zu dem zu Offenbarenden enthalten“ (S. 59; der Text muß wohl so lauten, d. i. mit einem zweiten „zu“, nämlich auch vor dem Wort „Offenbarenden“). Von den Erzählgattungen sei

nur der Mythos als Gattung apriorisch ausgeschlossen; denn er ist eine Göttergeschichte und steht im Gegensatz zur Grundbotschaft der Offenbarung des Alten Testamentes, „daß Gott allein und einzig (so ist zu lesen) in seinem ganzen Sein und Wesen absolut welttranszendent ist . . . Darum kann die weitverbreitete altorientalische Gattung des Mythos nicht unverändert Medium der Offenbarung werden“ (S. 59). Das freilich hindert nicht, daß mythische Sprechweise bzw. Elemente da und dort, so etwa Job 9, 13 u. a., sich in der Bibel finden. Eine ins Konkrete gehende Schilderung genereller, für den Hebräer charakteristischer Denk- und Ausdrucksweisen, aus denen ja die verschiedenen literarischen Gattungen erwachsen, gibt einen treffenden Einblick in die hebräische Geisteswelt und damit in den Lebensraum der hebräischen Literatur und macht offenbar, „wie unsachgemäß man sich verhält, wenn man das Alte Testament gewissermaßen mit der abendländischen Brille zu lesen unternimmt“ (S. 67).

Nunmehr werden die einzelnen literarischen Gattungen der einzelnen bzw. der nach der hebräischen Einteilung zusammengehörenden alttestamentlichen Bücher je gesondert untersucht und näherhin bestimmt. Es ist der interessanteste und für das praktische Bibelverständnis ergiebigste Teil des Buches. Neben der großen französischen, jetzt auch in deutscher Übersetzung vorliegenden Einleitung in die Hl. Schrift von A. Robert—A. Feuillet (siehe Anhang S. 125) erfahren hier die literarischen Gattungen der einzelnen alttestamentlichen Bücher eine systematische und gründliche Untersuchung, wie sie uns bislang katholischerseits in deutscher Sprache nicht vorlag. Jedermann wird gerade dafür dem Verfasser aufrichtigen Dank wissen. Auf eine detaillierte Besprechung muß hier verzichtet werden. Es seien nur die literarischen Gattungen einiger wichtiger Partien aus der Reihe der „Geschichtsbücher“ genannt, so für die Patriarchengeschichte die „Sage“, die freilich keineswegs zu bestimmen ist als eine „Geschichte die nicht wahr ist“, sondern insbesondere als „Stammvatersaga“ zu den legitimen Überlieferungsformen der Geschichte gehört. Die Berichte über die Moseszeit „scheinen auch in ihrem literarischen Genus im Raum zwischen der Vatersaga und den historisch zu nennenden Berichten der Bücher Samuel und Könige angesiedelt zu sein“ (S. 80).

Eine erbaulich-lehrhafte Betrachtung der Vergangenheit und ihrer Überlieferungen bieten die zwei Chronikbücher und in etwa Esdras und Nehemias. In der Sprache der Gelehrten heißt diese Geschichtsbetrachtung „Midrasch“. Bei dieser Literaturgattung handelt es sich immer um eine aktualisierende, lehrhaft-erbauliche Betrachtung und Ausgestaltung einer Tradition (S. 110). Zur Gattung des Midrasch sind ferner zu zählen Esther, Tobias, Judith, Jonas und Daniel 1—6, während Ruth der geschichtlichen Novelle nahe steht und

Daniel 7—12 mit einigen Kapiteln aus Isaias (24—27) und Ezechiel (38—39) die typischen Eigenarten der Apokalypse verraten. Daß der Psalter und seine Gattungen besonders ausführlich behandelt wird (S. 93—100), versteht sich wegen der Bedeutung und Verwendung dieses Buches in der Liturgie und im Brevier des Priesters und wird von jedem dankbar begrüßt werden.

Mit einem Anhang über ausgewählte, dem Buchthema entsprechend hauptsächlich katholische Literatur (S. 125—127) wird das Buch beschlossen. Man muß ihm um der Wichtigkeit des Inhaltes und Stoffes willen, der mit großer Sachkunde und Umsicht und zugleich in verständlicher und gefälliger Sprache dargeboten wird, größte Verbreitung wünschen.

A. Janko

Paolo Molinari, **Die Heiligen und ihre Verehrung**. Übersetzt von Dr. Theresa Kripp. Verlag Herder, Freiburg. 224 S., Leinen DM 28,50.

Der Verfasser des Werkes ist Postulator in Kanonisationsverfahren bei der Ritenkongregation. Deren Präfekt, Kardinal Larraona, hat auch das Vorwort geschrieben. Darin heißt es, das Buch biete „eine organische, durchdachte und vollständige Synthese“ der katholischen Lehre von den Heiligen; keine der sachentsprechenden theoretischen und praktischen Fragen sei unberücksichtigt geblieben. M. dagegen erklärt bescheiden in der Einleitung, „manche Aspekte des Problems der Heiligen“ seien nicht behandelt worden. Zur Begründung weist der Autor auf die Genesis des Buches hin: es vereine verschiedene, ursprünglich als selbständige Studien gedachte Artikel. So bildet der 1961 in „Gregorianum“ erschienene Aufsatz „Einige theologische Erwägungen über die Bedeutung der Heiligen in der Kirche“ den I. Teil des Bandes. Der II. Teil trägt die Überschrift „Theologische Erwägungen zur Natur, zum Geist und zu den Grenzen der Heiligenverehrung“. Ein III. Teil bietet „Einige Erwägungen über extremistische Tendenzen auf dem Gebiet der Heiligenverehrung“. In der Tat merkt man es dem Buche an, nicht zuletzt seinen Wiederholungen, daß es nicht aus einem Guß ist.

M. behandelt seine Themen mit großer Pietät, innerlichst engagiert. Er erweist sich als solider Theologe, als „Peritus“ in der Hagiographie. In erstaunlichem Ausmaß kennt und benutzt er die einschlägige Literatur, wie es der reiche wissenschaftliche Apparat bezeugt. Auch Arbeiten deutscher Theologen zieht der italienische Verfasser ergiebigst heran. Von Autoritäten finden wir am häufigsten zitiert: Hieronymus, Augustinus, Thomas, Petrus Canisius, R. Bellarmin, F. Suarez, Benedikt XIV., H. Delehaye, Pius XII., Johannes XXIII., J. A. Jungmann, K. Rahner.

Hauptanliegen des Autors und Kernstück des Werkes sind die Darlegungen über Stellung und

Aufgabe der Heiligen im Mystischen Leibe Christi, über ihre Würde und Bedeutung im Gefüge des „ganzen Christus“. Näherhin wird ausgeführt: Die Glieder des Mystischen Leibes ergänzen die menschliche Vollkommenheit Christi, des Hauptes; an der Zuwendung der Heilsfrüchte beteiligt, vollenden sie das Erlösungswerk; unsere Beziehungen wie zu allen, so besonders zu den bereits verklärten Gliedern des Mystischen Herrenleibes fördern entschieden unser Fortschreiten zu Christus und zum Vater, sind „eine wertvolle Hilfe zur vollen, lebendigen Verwirklichung des theozentrischen Kultes“.

Wohl beklagt M. Überwucherungen und Mißbräuche des Heiligenkultes in Vergangenheit und Gegenwart (nicht ganz zutreffend als „maximalistische Tendenzen“); im großen ganzen läßt er jedoch minimalistische Tendenzen schlechter abschneiden. Er beanstandet Ansichten, welche die Bedeutung der echten Heiligenverehrung unterschätzen, sie als Randerscheinung katholischen Glaubens und Lebens hinstellen. Er wendet sich gegen Bestrebungen, die — im Namen der Liturgie oder aus ökumenischen Rücksichten — die Heiligenverehrung auf ein Minimum herabdrücken wollen, obwohl er objektiv die wiederholte Reduzierung der Heiligenfeste durch die Kirche erwähnt und anerkennt. Er betont öfters (61, 90 f., 95, 96, 105, 123, 138, 192 f.), daß die „Dulia“ im katholischen Vollsinn die unmittelbare Hinwendung zu den Heiligen besage, den direkten Gebets- und Freundschaftsverkehr mit ihnen; er lehnt (126 f. Anm. 98) die These H. Vorgrimmlers ab, „die Fürbitte der Heiligen sei nicht als neue geschichtliche Initiative, unabhängig von ihrem geschichtlichen Leben zu verstehen, sondern sie ist sachlich einfach die bleibende Gültigkeit ihres Lebens für die Welt vor dem Angesichte Gottes“ (L Th K² 5, 1960, 106); selbst vertritt er die Überzeugung, daß die Antwort der Heiligen auf unsere Verehrung einen ganz persönlichen Charakter trägt (126, 129).

Bei seinem beflissenen Eintreten für die öffentliche wie private Verehrung der Heiligen gebraucht M. ziemlich oft den in der Begründung und Verteidigung des dulischen Kultes gern erscheinenden Gedanken: Wer die Heiligen ehrt, ehrt Christus (176). Ausführlicher: Die Pflege direkter Beziehungen zum Heiligen entzieht Christus nichts; beeinträchtigt nicht nur nicht den Gott und Christus geschuldeten Kult, sondern im Gegenteil vermehrt, bereichert, ergänzt ihn (34, 70, 90 f., 105, 155, 190). Hier sei das aus pastoraler Erfahrung stammende, ernüchternde Wort Kardinal Legers, gesprochen 16. Sept. 1964 in der Konzilsaula von St. Peter, in Erinnerung gebracht: „Die Meinung, der Marienkult führe immer zu einer Vertiefung der Verehrung Christi, sei ja leider eine Theorie.“

Eine kritische Bemerkung zu einer allzu vulgär-katholischen Ausdrucksweise. Dem Verf. sind ein Beispiel für übertriebenen Heiligenkult und irre-

geleitete Frömmigkeit etwa Personen, die bei ihrem Kirchenbesuch vor einem Heiligenbild stehend stehenbleiben, „ohne überhaupt zu denken, daß Gott im Tabernakel wohnt“ (199). Abgesehen davon, daß ein Kirchenbesuch nicht unbedingt eine „Visitatio Ss. Sacramenti“ bedeuten muß, kann die Wendung vom „Wohnen Gottes im Tabernakel“ heute bei dem wiedergewonnenen sakramentalen Eucharistieverständnis nicht mehr gutgeheißen werden.

So sehr man sich auf die Exaktheit der Übertragung verlassen können, stilistisch läßt der deutsche Text nicht selten zu wünschen übrig: zu lange Perioden, schwerfällige Fügungen, unschöne „einerseits — andererseits“, „einstenteils — andernenteils“. Doch mag (sicher ein Entschuldigungsgrund) schon die italienische Vorlage an einer gewissen Schwerfälligkeit leiden. „Glückselige Schauung“ (33)? Doch wohl nur: Anschauung oder Schau. „Vorausstellung“ (74, 75, 83): ein nicht gerade gebräuchliches Wort. Am Schluß des Buches finden wir ein nützliches Namensregister — leider, leider kein Sachregister.

Der Übersetzerin und dem Verlage, die das Molinarische Werk dem deutschen Leser zugänglich gemacht haben, gebührt Dank. Denn das Buch bleibt lesens- und anschaffenswert. Es gibt Anregungen in Fülle; es zwingt zum Nach-Denken des Gelesenen, bei eigenen Theoremen des Autors zur Stellungnahme; es schenkt vertiefte Einsichten in die Glaubenswirklichkeit der *Communio Sanctorum*, in das beglückende Geheimnis vom gottmenschlichen Haupt und seinen Gliedern, zu denen nicht bloß die Heiligen gehören, sondern auch schon wir.

L. Drewniak

Gustave Thils, **Theologie der irdischen Wirklichkeiten**. o. J., 378 S., O. Müller-Verlag, Salzburg, DM 11,30

Zu den großen Themen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehören die des Schemas „Kirche und Welt“. Der praktisch-christlichen Durchdringung der modernen Welt geht die schwierige theoretische Besinnung auf die weltgestaltenden Kräfte des Christentums, die den weithinnigen Dualismus Gott/Welt überwinden könnten, voraus. Und hierfür will Thils einen Beitrag leisten dadurch, daß er einerseits in horizontaler Sicht die irdischen Wirklichkeiten im Lichte des Offenbarungsglaubens (1. Teil) und andererseits in einer vertikalen Gesamtschau Ideen zur Theologie der Geschichte dartut.

Zum ersten Gegenstand führt er aus dem Kreis französischer und belgischer Denker eine große Anzahl von Stimmen an, die auf eine *theologia rerum terrestrium* hindrängen, sichtet sie und entwickelt einen allgemeinen Plan einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten unter den Leitgedanken von Schöpfung, Vorsehung, Sündenfall, Er-

lösung und Jenseits (p. 86 ff.). Einige Kapitel führen dann die Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes in den menschlichen Gemeinschaften, in Kultur und Zivilisation, in Technik, Kunst und Arbeit konkret vor Augen. Der 2. Teil, Theologie der Geschichte, enthält Beiträge und Entwürfe von verschiedenen Seiten. Hierbei arbeitet Thils das sicher richtig gesehene grundlegende Gesetz der christlichen Seinsordnung und damit das entscheidende Kriterium geschichtstheologischer Betrachtung und Beurteilung, die paulinische Antithese Geist-Fleisch, heraus. Diese ergäbe für die Gegenwart zugleich eine Aktionsnorm und könnte auch „prophetische Bedeutung“ haben.

Was den 1. Teil des hochinteressanten Werkes betrifft — und dieser befriedigt mehr als der zweite —, so wagt sich der Autor an das vielleicht aktuellste Anliegen der heutigen Christenheit, das Problem der Verchristlichung der heutigen Welt. Jeder Beitrag hierzu ist zu begrüßen. Im ganzen bietet Thils eigentlich eine Programmschrift, die unsere Aufgaben zeigen will. Der Anteil der Diskussion mit anderen Autoren ist ohne Zweifel zu breit ausgefallen zum Nachteil der konkreten Anwendung auf einigen Gebieten (pp. 160–240). Ferner hätte jeweils die Fülle von Schwierigkeiten in der Verwirklichung der Königsherrschaft Gottes und die Menge der Widerstände von seiten der Welt erörtert werden müssen.

Fragt man schließlich am Ende der langen Diskussionen mit anderen Autoren nach der sich nun darbietenden Substanz einer Theologie der Geschichte, so bleibt leider die Feststellung, daß diese sich in sehr wenigen, wenn auch bedeutsamen Sätzen zusammenfassen läßt. Hier ist offenbar noch sehr viel Mühe notwendig, wenn man zu einem soliden System einer Theologie der Geschichte gelangen will.

Es ist das Verdienst des Verfassers, die Theologie nachhaltig auf ein gewaltiges, seit dem Ende des Mittelalters vernachlässigtes Arbeitsfeld hingewiesen zu haben. Und hier wäre eine Auseinandersetzung gerade mit den Versuchen zu einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten, wie sie kurialistische Theologen des 14. und 15. Jahrhunderts dargetan haben (Aegidius Romanus, Augustinus Triumphus u. a.), interessant und lehrreich. Der Theologe des 20. Jahrhunderts könnte an den Ausführungen des Spätmittelalters gerade auch die Grenzen einer solchen Theologie studieren und sich so manche Umwege sparen.

Paul Hadrossek

Albert Mirgeler, *Rückblicke auf das abendländische Christentum*. Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1961, 172 Seiten, DM 9,80.

Als der Verfasser, der sich durch seine „Geschichte Europas“ einen Namen gemacht hat, diese Untersuchung schrieb, wußte er noch nicht, wie

sehr die Aktualität des von ihm behandelten Gegenstandes durch den Verlauf des II. Vatikanischen Konzils bestätigt werden würde. Gehört doch das Eingeständnis einer gewissen Relativität der lateinisch-abendländischen Kirche innerhalb der katholischen Kirche mit zu den wichtigsten Ergebnissen dieser Kirchenversammlung. Welches sind die geschichtlichen Bedingungen der abendländischen Erscheinungsform der Kirche? An welche Vergänglichkeiten ist die bleibende Substanz des Christentums hier gebunden worden? Das ist das Problem des Buches.

Als entscheidende Faktoren, die für die Gestalt des abendländischen Christentums bestimmend geworden sind, werden behandelt: das Bündnis mit der (griechischen) Philosophie, die Politik (konstantinische Reichskirche), die „germanische Welt der Wunder“, der Einfluß des keltischen Mönchtums, der Einschlag des spanischen Glaubenskampfes, das Mittelalter, der Protest der Ecclesia spiritualis. Vorgänge und Kräfte, die — wie wir sehen — insgesamt vor der Glaubensspaltung liegen und der Verfasser bemerkt eingangs, daß alle „Weichen der europäischen Geschichte“ bereits vor der Reformation gestellt worden seien.

M. macht deutlich, wie jeder der erwähnten Synthesen ein Doppeltes eignet: das der zeitgemäßen Erfüllung und das der Verengung und Gefährdung. M. a. W.: für jede der genannten Begegnungen und Lösungen mußte ein Preis entrichtet werden. So wurde unter dem Einfluß der platonistischen Allegorese das geschichtliche Verständnis der Offenbarung blockiert und beim Meßopfer die actio des Volkes verdrängt. Beim „Bündnis mit der Politik“ — der konstantinischen Wende, deren geschichtliche Notwendigkeit nicht bestritten wird — sind außer den bekannten Fragwürdigkeiten das Aufkommen des Herrscherbildes Christi und dessen Divinisierung, was einem gewissen praktischen Monophysitismus in der Frömmigkeit Vorschub leistete, zu beachten. Ferner hat das Vorbild der staatlichen Hierarchie auf die Ausformung der kirchlichen (Patriarch — Metropolit — Bischof) eingewirkt, was in der Folge auch zur autoritären Gegenüberstellung des Klerus zum Volke führte. Der mittelalterliche politische Anspruch des Klerus ist hier grundgelegt. Wichtig das Aufzeigen, wie der mittelalterliche (und neuzeitliche) eucharistische Kult (Monstranz!) mit seiner äußersten Objektivation Gottes in „materiellem Substrat“ (und einigen daraus folgenden Einseitigkeiten, ja Mangelerscheinungen in der Frömmigkeit) unter dem Einfluß des Wunderglaubens der Germanen und seiner Ausformung im Heiligen- und Reliquienkult geworden ist. Desgleichen die Darlegung, wie durch das irische Mönchtum und seine Bußpraxis die Moralisierung des Lebens gefördert wurde. Schließlich der Hinweis auf den spanischen Glaubenskampf als ein in die Gesamtkirche der Neuzeit eingegangenes Element.

Bei der Behandlung des Problems des Mittelalters fällt das Wort vom „soziologischen Mißverständnis“ der Kirche, „insofern die transzendent begründete und geartete Vorgängigkeit der Kirche als gesellschaftlich-politische *Vormacht* verstanden wurde“, als dessen letztes Fortwirken noch in neuerer Zeit etwa der Sakramentenempfang (das „Praktizieren“) „mehr als Ausweis der soziologischen Zugehörigkeit und der damit verbundenen Berechtigungen denn als Zugang zu der in ihnen verkörperten transzendenten Wirklichkeit erscheinen“. Hier auch der Hinweis auf die praktische Reduktion der Kirche auf das klerikal-sakramentale Element als eine Folge der gregorianischen Trennung von geistlich und weltlich.

Dem Papsttum oblag es, diese verschiedenen Prägungen zusammenzufassen. Eine „ungeheure Versachlichung oder Institutionalisierung“ schloß dieses Ergebnis in sich, gegen das sich der Protest der *Ecclesia spiritualis* mit ihrer Vision vom „Dritten Reich“ des Heiligen Geistes richtete. Die Abstoßung des an sich unhaltbaren Spiritualismus habe allerdings im christlichen Leben der Neuzeit einen weitgehenden Ausfall endzeitlicher Erwartung und des Bewußtseins von der Gegenwart des Heiligen Geistes bedingt. Die irdische Kirche erhielt so „den Anschein einer Endgültigkeit, die ihre grundsätzliche, mit der Wiederkunft Christi zu Ende gehende Vorläufigkeit aus dem Blick geraten ließ“. Dies erschwerte die Unterscheidung zwischen ihrem göttlichen Sein und ihren geschichtlichen Ausprägungen. So sei z. B. der Kirchenstaat oder die scholastische Philosophie nahezu in den Rang einer Glaubenswahrheit gerückt. Solche Voraussetzungen begünstigten das soziologische Mißverständnis der Kirche, wie es in den politischen Anschauungen der katholischen Restauration des 19. Jahrhunderts besonders deutlich hervortritt.

Im Schlußkapitel „Die neue Gesichtssituation“ zieht der Verfasser die Folgerungen aus der Erkenntnis der zeit- und ortsgebundenen Engagements, Begegnungen bzw. Inkarnationen. Sie ist im wesentlichen in folgendem Satz ausgedrückt: Das Christentum hat die Bescheidung in die Vorläufigkeit alles Irdischen nicht nur seinen irdischen Geschichtskontrahenten zu predigen, sondern auch selber in diese Bescheidung zurückzutreten“.

Der Verfasser verfolgt nicht die Absicht, den Christen durch ein Relativitätsdenken die von der jeweiligen Situation geforderte Hingabe zu verleiden. Im Gegenteil! Diese wird um so fruchtbarer und gültiger sein, je deutlicher die vorangegangenen geschichtlichen Amalgame des Christentums in ihren Bedingtheiten vor Augen stehen. Mit großem Verantwortungsbewußtsein wird man allerdings vorgehen müssen, wenn der Vorwurf des „soziologischen Mißverständnisses“ erhoben werden soll. Eine gewisse spiritualistische Einstellung könnte daraus ein Schlagwort für den publizistischen Tagesgebrauch machen. A. H.

Otto Karrer — Rolf Weibel — Piet Fransen — Thomas Sartory, **Das Erbe der Reformation in katholischer Sicht**. Verlag Herder Wien 1963, 140 Seiten, DM 7,—

Unter katholischen Laien herrscht vielfach die Meinung vor, das ökumenische Gespräch müsse, um einen gedeihlichen Verlauf nehmen zu können, Sache einiger Fachexperten bleiben, die gleichsam in Klausurarbeit, abgeschirmt von allen Einflüssen der Umgebung, die Einheit in der Glaubenslehre wiederherstellen sollten. Erst danach könne in einer zweiten Phase die Zusammenführung der Gläubigen erfolgen. Diesem wirklichkeitsfremden Konzept suchen die Beiträge vorliegenden Buches zu begegnen, indem sie eine gute Einführung zur aktiven Teilnahme an den Bemühungen um die Einheit aller Christen bieten.

Otto Karrer zeigt in einem Überblick „Über die außertheologischen Faktoren der Glaubensspaltung“, daß die Kontroverspunkte der Theologie nicht isoliert von den übrigen Lebensbereichen entstanden sind. Soziale und politische Kräfte haben einen großen Anteil an der Entstehung der Spaltung, wie auch an den Anstrengungen zu ihrer Überwindung. Für alle Bemühungen gilt, was Kardinal Döpfner bereits 1956 zur Weltgebetsoktav sagte: „Die unaufhebbare Spannung zwischen verstehender Zusammenarbeit und einer klaren Glaubenshaltung bleibt Voraussetzung. Ein innerchristlicher Indifferentismus würde keiner christlichen Gemeinschaft nützen (S. 19).“

Rolf Weibel kennzeichnet in seinem Beitrag: „Theologische Kontroversfragen“ das Strukturprinzip der Kirche als Einheit in der Vielfalt: Einheit im Glauben, Vielfalt in den Ausdrucksformen dieses Glaubens. Die Möglichkeit der Vielfalt müsse bis in die dogmatischen Formulierungen hinein offengehalten werden. Wenn wir uns bemühen, hinter den verschiedenen Formen den gemeinsamen Inhalt zu sehen, dann werden wir auch im reformatorischen Christentum Verwirklichungen der „*ecclesia catholica*“ finden, die wert sind, in die Einheit der einen Kirche eingeholt zu werden. Die ökumenische Gesinnung der Laien wird sich in erster Linie in gemeinsamen Anstrengungen angesichts sozialer, kultureller und politischer Aufgaben erweisen. Bei Theologen und Seelsorgern aber dürfte in ihrer Ausbildung auf eine fundamentale Kenntnis reformatorischer Theologie nicht verzichtet werden.

Piet Fransen untersucht den „Kirchenbegriff“ an Hand der Bilder, die die Bibel zur Verdeutlichung des Wesens der Kirche verwendet. Die Sichtbarkeit erscheint dabei als unabdingbares Merkmal der Kirche. Zwar könne man nicht die einzelnen Formen der Sichtbarkeit auf eine göttliche Einsetzung zurückführen, wohl aber den Auftrag an die Kirche, sich sichtbar zu gestalten. Wertvoll sind die vom Autor angeführten Bedingungen zu einem fruchtbaren ökumenischen Gespräch.

Thomas Sartory unternimmt in seinem Beitrag „Die Einigung der getrennten Christen und das Petrusamt“ den schwierigen Versuch, den evangelischen Christen das Verständnis des päpstlichen Primats nahezubringen. Zu diesem Zweck stellt er sieben Leitsätze auf, die er dann einzeln auf das Petrusamt anwendet. Besondere Bedeutung gewinnt dabei die Forderung, die Gründe der Spaltung geistlich zu erfassen, die dogmatischen Formulierungen immer mit dem gemeinten Inhalt zu konfrontieren und den berechtigten Anliegen der häretisch erscheinenden Aussagen im eigenen Raum Daseinsrecht zu verschaffen. Als gelungene Versuche eines solchen Gespräches führt S. die Bücher von Hans Küng (Rechtfertigung, Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung), Stephanus Pfürtnner (Luther und Thomas im Gespräch, Unser Heil zwischen Gewißheit und Gefährdung) und Gotthold Hasenhüttel (Der Glaubensvollzug, Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverständnis) an, die eine weitgehende, wenn nicht gar grundsätzliche Übereinstimmung des reformatorischen und katholischen Glaubensinhaltes in den betreffenden Lehrpunkten feststellen zu können glauben.

Zu dem zitierten Buch von Hasenhüttel über Bultmann sind doch einige Bemerkungen hinzuzufügen. Die Freude über „die Übereinstimmung in den zentralen Fragen christlichen Glaubens“ (S. 100f.) mit Bultmann ist durchaus nicht einhellig. Von altlutherischer Seite meldete Dr. Dr. Cornelius Frhr. von Heyl ernstzunehmende Bedenken an: „... wenn sie sich ernstlich mit Bultmann zu verständigen vermöchten, so wäre das ein ökumenisches ‚Ereignis‘ mit praktisch gesehen überwiegendem Minuszeichen. Praktisch gesehen — und in der Lehre schon ganz und gar“ (Una Sancta 1963, S. 304). Jedenfalls erscheint es uns als fragwürdig, ob es denn wirklich ein so großer Gewinn ist, mit einem Theologen übereinzustimmen, der nach wie vor zu Aussagen steht, wie: „Ich persönlich bin der Meinung, daß Jesus sich nicht für den Messias gehalten hat“ (Jesus, S. 11). „Die Wunder des Neuen Testamentes sind ... als Wunder erledigt“ (Kerygma und Mythos I., S. 18). „... welch primitive Mythologie, daß ein Mensch gewordenen Gotteswesen durch sein Blut die Sünden der Menschen sühnt!“ (a.a.O., S. 20). „In der Tat! Die Auferstehung Jesu kann nicht ein beglaubigendes Mirakel sein, auf das hin der Frage nun sicher an Christus glauben kann“ (a.a.O., S. 45). „Die Legenden von der Jungfrauengeburt und der Himmelfahrt Jesu begegnen nur vereinzelt; Paulus und Johannes kennen sie nicht“ (a.a.O., S. 21). Die Bultmannfreunde werden sagen: „Man darf diese Aussagen nicht aus dem Zusammenhang reißen.“ Zusammenhang hin, Zusammenhang her, solche Aussagen sind einfach hin für eine christlich sein wollende Glaubenslehre unannehmbar. Wenn Bultmann etwas anderes meint, was er sagt, dann soll er es auch anders

sagen. Wir fühlen uns mit Karl Barth solidarisch, wenn dieser zu Bultmanns Redeweise bemerkt: „Der Eindruck, daß man sich bei ihm in die Zwangsjacke einer durchaus nicht allgemein bekannten und anerkannten Begrifflichkeit und Sprache stecken lassen, gewissermaßen zuerst Chinesisch lernen müsse, um dann und so erst würdig zu sein, an seiner Hand zum wahren Paulus und Johannes vorzudringen, ist nicht ganz unbegründet.“ (Rudolf Bultmann, *Ein Versuch, ihn zu verstehen*, S. 45). Ad. Hampel

Leo Scheffczyk, **Der moderne Mensch vor dem biblischen Menschenbild**. (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik, Band 4) Verlag Herder Freiburg - Basel - Wien 1964, Oktav, 138 Seiten, kart., laminiert; Subskriptionspreis DM 7,80, Normalpreis DM 8,80 (Bestell-Nr. 14203). —

Gespensisch-eindrucksvoll und bunt-schillernd zeichnet Sch. das fragmentarische Bild des modernen Menschen, wie es sich aus den geistigen Strömungen unserer Zeit gebildet hat und in Kunst, Literatur, aber auch im gelebten Alltag, in Erziehung und Religion Ausdruck findet. Dem gegenüber sieht der Autor die Aufgabe dem Christen, besonders dem christlichen Pädagogen auferlegt, das biblische Menschenbild wesensecht und existentiell erstehen zu lassen.

Das alttestamentliche Bild vom Menschen wird charakterisiert durch seine Kreatürlichkeit und seine Gottbezogenheit; diese spiegelt sich in seiner „worthaftdialogischen Existenz“, jene umfaßt seine „fleischliche“ Gestalt und zugleich seine Geist-Erfülltheit; es ist das Bild des unvollendeten Menschen.

Das neutestamentliche Menschenbild sieht der Autor im „Kraftfeld der Erlösung“ stehen, das erfüllt ist von der umgestaltenden Kraft der Liebe Christi, die den Getauften in seinem Innersten von dem Pneuma Gottes ergriffen sein läßt. Das wird aber nur möglich in der radikalen Umkehr, im „neuen“ Menschen, durch ein Ergriffensein von Christus selbst, in einem Sein in Christus. Damit wird dem Menschen inmitten seines Pilgerdaseins eine gewaltige Zukunft eröffnet, die ihn noch in seiner dialektischen Weltverbundenheit beläßt, aber doch nicht in eigener Erfüllung, sondern nur durch die Kraft des göttlichen Seins in ihm, einer größeren Vervollendung zuführt.

Dieses Menschenbild wird dann mit dem modernen Denken konfrontiert, wobei der Problematik der zeitgemäßen und aktuellen Gültigkeit des biblischen Menschenbildes mutig nachgegangen wird. In wohlfundierten Charakteristiken zeichnet der Autor die Fragmente des Menschenbildes nach, wie es die moderne Philosophie von Hegel über Marx, Kierkegaard bis Jaspers, Heidegger und Sartre, aber auch von Nietzsche über Spengler bis L. Klages und A. Gehlen entworfen hat.

Mit der Genauigkeit des Dogmatikprofessors verbindet der Autor Lebendigkeit und Eindrucks-kraft, die sich noch steigern, wo die entstehende Leere des modernen Menschen in unserer Gegenwartsliteratur sichtbar wird. Die vergrößerten und nihilistisch verzerrten Konturen des Menschenbildes in den Romanen des amerikanischen Realismus eines Thomas Wolfe werden sichtbar, wohl in seinem Transzendenzstreben, das aber „zum ziellosen Taumeln innerhalb einer brutalen Welt“ wird. Bei E. Hemingway läßt er uns „geistige Heimatlose, die sich gegen die brutale Wirklichkeit zur Wehr setzen“, begegnen. Thomas Manns Humanismus geht er nach bis zum Ausgeliefertsein an das Dämonische. Vor das gleiche Bild des modernen Menschen, der an sich selbst verzweifelt und sich dem Nichts preisgibt, führt der Autor bei Fr. Kafka.

Dennoch werden in der „Überzeugung von der Unerfülltheit des Menschen in seiner gegenwärtigen Verfaßtheit“ und in „seinem Streben nach Erfüllung in einem höheren Seinszustand“ positive Ansatzpunkte gesehen, da hier „nur ein anderer Ausdruck für das Bewußtsein der Unerlöstheit und des Sehns nach Erlösung im Selbstverständnis des modernen Menschen“ gebraucht wird.

Dieses Warten auf das Absolute, nach einem Ergriffensein von dem Höheren ist aber bereits christlicher Raum, insofern „die vom Gottmenschen ausgelöste Dynamik jedes Menschenherz ergreift“.

Tiefe und Aktualität der Gedanken, der feingeschliffene Stil und der mutige Brückenschlag von der Moderne zur biblischen Botschaft machen die Lektüre dieses Bändchens zu einem Genuß, der uns selbst bereichert, aber auch weckt. J. Rabas

Alfred Läßle, Biblische Verkündigung in der Zeitenwende. 3 Bände, Don-Bosco-Verlag, München. 2. Auflage, 1964; Band I: DM 6,40, Band II: DM 8,80, Band III: DM 7,20.

Der Autor gibt in seinen drei Bändchen dem Religionslehrer ein brauchbares „Werkbuch zur Bibelkatechese“ in die Hand. Es sind keine Katechesen, sondern Einführungen in den bibeltheologischen Gehalt und in die Ergebnisse textkritischer und literarkritischer Arbeit, die eine Katechese aus dem Volltext der Bibel ermöglichen und stützen. Dankbar wird der Religionslehrer besonders sein, daß in den einzelnen Kapiteln der jeweilige kerygmatische Akzent deutlich anklingt; auch die dort angeführten methodischen Hinweise bieten reiche Anregung.

Band 1 behandelt die Urgeschichte. Ein einführendes Kapitel („Biblische Verkündigung im Umbruch der Zeit“) zeichnet den Weg nach, der aus dem neuen Denken der Zeit auch in der katholischen Bibelwissenschaft nach langer Zurückhaltung und nach mancherlei Suchen und Wagen

zu einer tiefer schürfenden Bibelverkündigung finden ließ, ohne die Ehrfurcht vor dem „Geheimnis des Gotteswortes“ zu verlieren. Die Katechese darf heute nicht mehr an den Fragen, wie sie sich aus der modernen Textkritik, Traditions- und Redaktionsgeschichte ergeben, vorübergehen, muß aber gerade auch hier den kerygmatischen Gehalt des Bibelwortes klar und deutlich herausstellen. Dieser zweifachen Aufgabe unserer heutigen Katechese, insbesondere auch der alttestamentlichen, dient dieses erste Bändchen — das der „Biblischen Urgeschichte“ gewidmet ist, — in ausgezeichneter Weise.

Im umfangreicheren 2. Bändchen werden die einzelnen Abschnitte der (Heils-)Geschichte Israels besprochen. Kurz und doch in einer der Katechese recht dienlichen Weise erhält hier der Religionslehrer Einblick in den kulturhistorischen Rahmen eines jeden Bibel-Buches und der literarkritische Befund wird in einer guten Abstimmung auf die Bedürfnisse der Katechese dargelegt, ohne daß Verwirrung gestiftet, wohl aber die Katechese von diesen Erkenntnissen getragen und inspiriert wird. So wird aus dem, was der Autor dem Religionslehrer bei seiner Vorbereitung auf die Katechese über das Buch Ruth zu sagen hat, diese oft heilsgeschichtlich unfruchtbar erscheinende Bibel-perikope bibeltheologisch und katechetisch gewinnen.

Das 3. Bändchen ist Jesus Christus, dem „Messias und Kyrios“, gewidmet. Zunächst wird ein Überblick über „das bibeltheologische Erbe der vergangenen Jahrhunderte“ von Samuel Reimar an bis zur modernen Entmythologisierungsthese gegeben, dem die kirchlichen Richtlinien und Anregungen für die Auslegung und Verkündigung als Wegweisungen zur bibeltheologischen Orientierung angefügt werden.

Ein „Darstellungsschema der vier Evangelien“ führt dann in den Aufbau und in den Ablauf der synoptischen Evangelien und des Johannes-Evangeliums ein. Die „geschichtlichen und geographischen Notizen zum Leben Jesu“ werden die neutestamentliche Botschaft anschaulich, lebendig und einprägsam machen; daß auch hier manche Erörterung, etwa über den „galiläischen Frühling“ oder die „galiläische Krise“ nur dem Religionslehrer zugedacht sind, wird zur biblischen Fülle verhelfen, aus der er schöpfen soll.

In einem Kapitel „Die Evangelienharmonie — ein Ideal?“ fragt der Autor mit Recht, ob das Christus-Bild, das unseren Christen in den Perikopen des sonntäglichen Gottesdienstes und aus der Schulbibel vermittelt wird, nicht mit „sehr großen religiösen Verlusten und Nachteilen“ (67) erkaufte ist, die durch den klaren Überblick und das geschichtliche Ablaufschema vom Leben des Herrn nicht ersetzt werden. Diesem Christus-Bild fehlt, was durch die typischen Anliegen und Absichten der einzelnen Evangelisten „von der theologischen Eigenart und Stimmung des Christusbil-

des“ gezeichnet wird; deshalb arbeitet der Autor das Christusbild aus den einzelnen Evangelien heraus.

Die Literaturhinweise, die jedes Kapitel abschließen, dienen einer notwendigen Fortbildung des Bibellehrers, dem aber schon eine intensive Beschäftigung mit den drei Bändchen selbst mit theologischer Bereicherung und Vertiefung seiner Katechese lohnen wird. J. Rabas

Kommentar und Katechesen zum Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr. Drei Teile; herausgegeben von Josef Dreßen: Teil III/1. Halbband Lehrstücke 1–26 (1–4, 31–52) bearbeitet von Josef Dreßen. Großoktav, VIII und 222 Seiten. a) Paperback, kartoniert, laminiert Subskriptionspreis DM 10,—, Einzelpreis DM 12,— (Bestell-Nr. 14215/18). b) Linson gebunden mit Schutzumschlag Subskriptionspreis DM 12,80, Einzelpreis DM 14,80 (Bestell-Nr. 14215/11). Verlag Herder Freiburg.

Der vorliegende 1. Halbband des 3. Teiles des auf sechs Halbbände geplanten katechetischen Werkes bietet einen einführenden Kommentar und ausgearbeitete Katechesen zum sakramentalen Leben, wie es das Glaubensbuch für das 3. und 4. Schuljahr beinhaltet.

Für jene Kinder, die bereits im 2. Schuljahr zum eucharistischen Mahl geführt wurden, wie dies in den westdeutschen Diözesen weithin eingeführt ist, sind die Lehrstücke im Glaubensbuch und die entsprechenden Ausführungen im Kommentar „als weiterführende und vertiefende mystagogische Katechesen gedacht“ (7); in den Erstkommunion-Klassen, also in den bayerischen Bistümern, sind sie eine Hinführung zu den Sakramenten der Buße und des Altares; dieser Erstbeicht- und Erstkommunionunterricht steht hier im Mittelpunkt.

Der Autor will inhaltlich von der methodischen Unterrichtseinheit zur theologischen Unterrichtseinheit führen, die mehrere Unterrichtsstunden und Katechesen umfassen wird. So übernimmt er aus dem Profanunterricht das „Exemplarische“ in der Unterrichtsgestaltung und kommt zur „exemplarischen Katechese“, der „Hauptkatechese“, in der „am Besonderen das Allgemeine und Allgemeingültige“ erarbeitet wird. Der Kommentar selbst bringt zwei „Hauptkatechesen“, und zwar über das Sakrament, die in neun Einzelstunden aufgeteilt wird, um hier „eine gründliche Katechese über das Wesen der Sakramente im allgemeinen vorausgehen zu lassen“ (21). Die zweite „Hauptkatechese“ will in das eucharistische Mahl einführen und setzt daher „bei einer dem Kind bekannten Wirklichkeit an: beim Mahl“, um so „das Kind von der vitalen Existenz dieses Mahles die vitale Existenz des eucharistischen Mahles begreifen“ zu lassen (92).

Bevor im Kommentar eine vollständige Kate-

chese geboten wird, führt der Autor vor jeder der 30 Lehrstück-Katechesen in einer „kerygmatischen Besinnung“ den Religionslehrer hin zur „kerygmatischen Mitte der Stunde“ (9); hat ein Lehrstück mehrere „Höhepunkte“, so wird es in mehrere Katechesen aufgeteilt, denn der Autor geht von dem Grundsatz aus: „Jeder kerygmatische Höhepunkt ist einer eigenen Katechese wert“ (9). Im formalen Aufbau der katechetischen Gestaltung will der Kommentar der Münchener Methode folgen in der Dreistufigkeit: „Hinführung“, „Durchführung“ und „Aneignung“.

Die „Hinführung“ dient dazu, die Aufmerksamkeit der Kinder zu wecken (didaktischer Sinn), den methodischen Weg hin zum Kerygma zu beschreiten, wobei die „Hinführung“ bereits zur Einführung wird, und die religionspädagogische Zielsetzung sichtbar zu machen, weil hier „die Verwirklichung des Kerygmas im Leben (10) bereits angedeutet wird und hinführende Assoziationen schafft.

Auf der zweiten Stufe, der „Durchführung“ will der Autor eine zweifache „Begegnung“ herbeiführen: die methodische vom Religionslehrer zum Kind und umgekehrt vom Kind zum Katecheten, und zwar auf Grund einer vom Katecheten zu vollziehende und auch vom Kind nachzuvollziehende Bewegung; das Kind soll durch Denkpulse und Fragen hervorgeholt werden aus seiner verborgenen Persönlichkeit. Die zweite Begegnung, der „kerygmatische Aspekt“, ist auf die Botschaft selbst ausgerichtet und wird letztlich „Begegnung mit Christus“, vermittelt durch Wesen (lebendige Bezeugung) und Wort (Verkündigung) des Religionslehrers; der Autor spricht hier vom „medialen Charakter des Katecheten“ (10).

Auf der dritten Stufe, der „Aneignung“, soll versucht werden, durch emotionale Durchdringung, voluntaristische Bejahung, vernünftige Erhellung, leibhafte Gestaltung und durch lebendigen Vollzug eine „totale“ Zueignung der Katechismuswahrheit zu erreichen.

Der Autor weist mit Recht darauf hin, daß unsere Katechese „nach der unterrichtlichen und pastoralen Seite so unfruchtbar und erfolglos“ bleibt, „weil die Wahrheiten zu wenig eingeübt und deswegen schnell vergessen werden“ (12).

In seiner „Allgemeinen Einleitung“ weist der Autor auf eine Neigung in der modernen Bibel-exegese und -katechese hin, die „das existentielle Moment überzubewerten und überzubetonen“ scheint (3). Dazu bemerkt der Autor: „Das Wort Gottes ist in keiner Weise gegenstandslos und darf nicht in reine Aktualität aufgelöst werden. Das Kind muß ein festes und sicheres Glaubenswissen besitzen“ als „grundlegende Voraussetzung“ für die Anerkennung der Glaubenswahrheit „in der existentiellen Wirklichkeit“ (3).

Erfreulich ist, wie der Autor immer wieder bemüht ist, in der „Aneignung“ auch zur Liturgie zu führen. Was der Autor zur Begründung sagt,

wird die Katechese noch mehr erfüllen müssen: „Katechese ist mehr als Dienst am Glauben; sie ist auch Dienst an der Liturgie und teilt mit ihr den dialogischen Charakter... Darum müßte die Teilnahme an der Feier der Liturgie auch das nächste Ziel der Katechese sein“ (3).

Die Darlegungen des Verf. in der „Kerygmatischen Besinnung“ zur Hauptkatechese über das Sakrament (21 ff.) macht auch Gedankengänge der gegenwärtigen Theologie für die Katechese fruchtbar, wo er mit K. Rahner in der „Gnade“ eine „persönliche Christusrelation“ sieht; aber auch er bietet uns keinen besseren Ausdruck für „Gnade“ als der Katechismus mit „Gnadenleben“.

Daß die eine oder andere Geschichte der „Hinführung“ 32: Kartengruß unserer Drittklässler in den Ferien; 33: Kuß als Begrüßungsform zweier Freundinnen wird Drittklässler kichern lassen; 98: Brotfabrik; 175: Wird ein Kind in diesem Alter die „Ohnmächtigkeit“ des Wortes erfahren? nicht überall geeignet sein wird, beeinträchtigt in keiner Weise die Brauchbarkeit dieses Kommentars. Er wird unseren Religionslehrern eine gut brauchbare und empfehlenswerte Hilfe sein.

J. Rabas

Wilhelm Grenzmann — Hermann Kunisch — Curt Hohoff — Hans Egon Holthusen — Alois Winklhofer, **Was ist das Christliche in der christlichen Literatur?** (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, herausgegeben von Karl Forster, Heft 12), Karl Zink Verlag München 1960, 163 Seiten, engl. Broschur DM 5,80.

Dieser Frage, der sich zu stellen die besondere Aufgabe des literarisch tätigen oder der Literatur irgendwie verpflichteten Christen ist, und zwar angesichts mancher Erscheinungen und Exzesse moderner Literaten, hat die Katholische Akademie in Bayern im Spätherbst des Jahres 1959, also ein Jahr vor der Eröffnung des 2. Vatikanischen Konzils, eine eigene Tagung gewidmet, deren wichtigste Ergebnisse, die Referate, in einem nur dem Umfange nach schmalen Bändchen gesammelt sind. Im Vorwort gibt ihm Dr. Karl Forster, der Leiter der Tagung, die selbstverständlich das Thema nur umkreisen und an einigen, allerdings entscheidenden, Punkten beleuchten konnte, den Wunsch mit auf den Weg, es möge nicht nur zum weiteren Nachdenken anregen, „nicht nur einen Beitrag zum Verständnis der Literatur, sondern ebenso zum Selbstverständnis des Christlichen“ geben.

Wie steht es aber um das Selbstverständnis des Christlichen in der Literatur? Die Katholische Akademie in Bayern hat für ihre Tagung neben Werner Bergengruen, der aus eigenen Werken las, fünf bedeutende Referenten gewinnen können, und zwar: Prof. Dr. Wilhelm Grenzmann, Ordinarius für neuere deutsche Literatur und Sprache an der Universität Bonn: Das Problem der christ-

lichen Dichtung — Richtung und Motive; Prof. Dr. Hermann Kunisch, Ordinarius für neuere deutsche Literaturgeschichte an der Universität München: Dichtung als Stimme der Schöpfung; Dr. Curt Hohoff, München: Was ist das Christliche in der christlichen Literatur?; Dr. Hans Egon Holthusen, München: Versuch über den christlichen Dichter; Prof. Dr. Alois Winklhofer, Prof. für Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Passau: Theologische Aspekte zur christlichen Literatur.

Die Referate waren mehr angelegt, das Thema zu umkreisen als frontal anzugehen (wenn das überhaupt möglich ist); Hohoff und Holthusen aber gelang es, das Problem sozusagen diametral zu durchschneiden, um Wegemarken auszulegen.

Bei dieser Methode, die wohl weniger beabsichtigt war, als daß sie sich sozusagen von selbst aus dem Naturell der Referenten und vor allem aus dem Thema heraus ergab, mußten die Unterschiede, ja gelegentlich auch Widersprüche, zunehmen, je weiter man sich von der Peripherie aus zum inneren Kreis der Thematik fortbewegte. Offenheit und Mut, die man mancher entgegengesetzten Publikation wünschen möchte, sind entscheidendes Merkmal dieser Referate.

So schließen Wilhelm Grenzmann, Hermann Kunisch und Curt Hohoff das sich widerchristlich gebende Element moderner Dichtung bewußt in ihre Betrachtungen ein. Grenzmann erinnert an Reinhold Schneiders Wort von jener Art Unglauben, der in der Gnadenordnung steht, und fährt fort (S. 47): „Seitdem das Christentum in die Welt eingetreten ist, ist die Verwandlung da — auch der Abgefallene hat mit ihm zu tun. Wer sich für andere Wege entscheidet, ist vom Christentum versehrt und bleibt in ständiger Auseinandersetzung mit ihm, wiewohl er sich von ihm getrennt hat... Auch ist der Nicht-Christ kraft seiner Bedrängnis und inneren Erschütterung oft viel mehr dazu berufen, Zeuge ewiger Wahrheiten zu sein, als der Christ, der sich selbst überschätzt, weil er die Idee des Christentums an die Stelle seiner armen Natur setzt.“

Hermann Kunisch stellt auf der Suche nach Kennzeichen christlicher Dichtung die Frage, was entscheidender sei: der christliche Autor oder der christliche Gehalt der Dichtung (S. 55 f.): „Adalbert Stifter war ein Christ, wenn auch zeitbedingter Färbung. Sind die Studien, die Bunten Steine, der Nachsommer und Witiko christliche Dichtungen? Luise von Eichendorff, die allerdings schwer-mütige, am Leben leidende Schwester des Dichters, empfand, daß über den ‚Nachsommer leise ein heidnischer, antichristlicher Zug‘ wehe, und sie sah in ihm den Gegensatz zu dem Werk ihres Bruders so entschieden ausgeprägt wie in keinem Buch Stifters sonst. Was sie vermißte, war vermutlich das Leiden, das Dasein als verfallen und verwirkt... Stifter selbst setzte sich in den Briefen an... Luise von Eichendorff von der katholi-

schen Auffassung Josephs von Eichendorff ab. Aber da geht es um andere Fragen: der im preußischen Kultusministerium arbeitende Beamte Eichendorff verbindet mit dem Wort katholisch — davon ist dort die Rede, nicht von christlich — einen anderen Sinn als der zwischen Aufklärung und Restauration stehende Schulrat Stifter.“ — Die Frage nach dem zweiten Merkmal christlicher Dichtung, dem christlichen Gegenstand, führt zum Gehalt-Form-Problem, und damit über Gotthelf wieder zurück zum christlichen Autor, der vom Werk nicht zu trennen ist. Es gibt ebenso wenig einen christlichen und einen nichtchristlichen Clemens Brentano, wie es keinen christlichen und nichtchristlichen Stifter gibt. Paul Stöckleins Wort hat, wenn auch in einem anderen Zusammenhang gesprochen, hier seine Bedeutung: „Der Dichter muß sein, was er sagt.“ Holthusens weit ausholende Betrachtungen, die sich mehr auf die ausländische als auf die deutsche Literatur erstrecken, bilden sinnfällige Interpretation dieses Wortes.

Hohoff geht davon aus, die Kirche habe nie „mit einem Stil einen bestimmten Stoff vorgeschrieben, wie das im Bereich des östlichen Marxismus mit der Vorschrift des sozialistischen Realismus geschehen ist und geschieht. Der Stil des einzigen von der Kirche als verbindlich erklärten Buches, der Bibel, schließt epische, liedhafte, chronikalische, hymnische Teile ein“. Von hier aus versucht Hohoff eine knappe Bestimmung christlicher Literatur, „sehr einfach und wie alles Einfache zugleich umfassend: es ist das Thema von Sünde, Gnade und Erlösung des Menschen durch Christus“ (S. 83).

Hier setzen geistig die „Theologischen Aspekte zur christlichen Literatur“ von Winkhofer ein, denen man manchmal die Zeitdistanz von immerhin fünf Jahren (nur?) anmerkt, vor allem aber den Wandel durch das Konzil. Möchten doch von ihm Impulse auch auf die christliche Dichtung übergehen, „wenn in dem mit Notwendigkeit und Treue vollzogenen künstlerischen Prozeß Welt sich aufdeckt und im Lichte Gottes erscheint, auch wenn der Dichter selbst das Licht nicht sieht und von ihm nie erreicht wird“, wie Kunisch am Ende des Referates sagt, von dem „Anfechtung und Trost“ auf die Thematik der Tagung und des Büchleins ausgeht: „Es gibt eine ‚christliche‘ Dichtung, die die Christen wenig angeht; es gibt eine ‚nichtchristliche‘ Dichtung, die des Christen Angebinde und Erbe ist. Also im Grunde eine müßige Frage? Vielleicht. In der Tiefe dessen, was wir der Kunst als ihr Wesen zuerkennen müssen, hebt sie sich auf. Dort gibt es nur die Frage nach dem Vorhandensein der Kraft, die imstande ist, das ‚Heilige, das Gedicht‘, wonach Hölderlin sich sehnte, ans Licht zu heben.“ R. Mattausch

Erich Widder, **Hermann Bahr — sein Weg zum Glauben**. Oberösterreichischer Landesverlag Linz 1963, 129 Seiten, Leinen, DM 10,80.

Den religiösen Entwicklungsgang eines Menschen zu schildern, ist ungemein schwer, besonders wenn es sich um einen so vielseitigen Mann wie Hermann Bahr handelt, der sich zeitlebens ständig gewandelt hat. Die Bedeutung einer solchen Arbeit liegt klar zutage. Wenn Nadler der Stammeszugehörigkeit eines Dichters so große Bedeutung beimißt, so gilt dies wohl noch mehr von der Religionszugehörigkeit, da ja die religiösen Anschauungen, wenn sie echt sind, einen ganz entscheidenden Einfluß auf jeden Menschen und sein Schaffen ausüben.

Der Autor gliedert den Stoff in vier Abschnitte. Nachdem er in wenigen Strichen uns ein anschauliches Bild des politischen, geistigen und geistlichen Lebens des damaligen Österreich entworfen hat, schildert er uns ausführlich den religiösen Weg Bahrs. Am Anfang steht noch der Zweifel am ererbten Kinderglauben. Langsam aber konsequent wird der Zweifel überwunden und der Dichter ringt sich wieder durch zu einem überzeugten und erlebten Katholizismus. Unendlich viel liegt dazwischen; eine Todeskrankheit, Zusammenreffen mit verschiedenen bedeutenden Männern wie Heribert Holzapfel, Johannes Müller, Willibrod Verkade u. v. a. (der S. 51 erwähnte Dr. Eibl war nicht Priester, sondern Professor an der philosophischen Fakultät in Wien). Lesung verschiedener katholischer Bücher wie das „Leben Jesu“ von Kralik, „Mehr Freude“ von Bischof Keppler u. a. sowie andere Ereignisse übten einen großen Einfluß auf ihn aus.

Der dritte Teil schildert, wie Bahr endlich seine Ruhe gefunden und tapfer durchgehalten hat, was manche, wie z. B. Theodor Haecker, ihm anfangs nicht recht glauben wollten. Der letzte Abschnitt bringt eine dankenswerte Auswahl zahlreicher wertvoller Stellen aus bisher noch nicht veröffentlichten Tagebüchern (schade, daß das gewiß sehr aufschlußreiche aus dem Jahre 1912 noch nicht aufgefunden wurde). Sie gewähren einen tiefen Einblick in das geistliche Seelenleben des Revertiten, wie ernst es ihm gewesen ist („mir entwachsen, hineinwachsen, in Gott einwachsen“ oder: drei Monate täglicher Kommunion. Gott sei Dank!). Andere sind sehr bezeichnend für seine geistige Haltung wie z. B. „ich möchte der Form nach benediktinisch und thomistisch im Geiste sein...“

Die solid gearbeitete, überaus reichhaltige Dissertation gewährt einen anschaulichen Einblick in den geistigen und seelischen Gärungsprozeß eines ehrlichen Denkers und Suchers und zeigt, wie das religiöse Ringen ernste Anstrengung fordert.

A. Buder

Hans Reiner, **Grundlagen, Grundsätze und Einzelnormen des Naturrechts**. Verlag Hans Alber, Freiburg 1964, 64 Seiten, kartoniert, DM 4,20

Die kleine, aber problemschwere Abhandlung des Freiburger Ethikers mit einem so gewichtigen

Titel, vorgelegt in dritter Fassung, läßt größte Erwartungen hegen, — vor allem, wenn sie „zwar nicht eine abgeschlossene neue Lehre, wohl aber eine Neuformulierung und Begründung einiger der fundamentalsten Grundlagen und Prinzipien derselben“ verspricht, der Verfasser verdienstvoller Weise das Naturrecht als solches gegen etliche Einwände verteidigt und überzeugt ist, daß man es wirklich einsichtig machen und die allgemeinen Prinzipien in anwendbare Rechtssätze überführen kann. Die Studie enthält auch in den Anmerkungen eine Fülle wertvoller Hinweise.

Ihre Grundgedanken sind folgende: I. Aristoteles, Thomas und Kant haben die Vernunft, sofern sie praktisch-axiologische Vernunft ist, nur unzulänglich bestimmt. Erst Scheler erfaßt sie als „die Fähigkeit, die Welt rein sachlich in ihrem Sosein aufzunehmen“. Aber auch hier sieht Reiner noch die Notwendigkeit einer Ergänzung: „Zu dieser Sachlichkeit gehört auch ein rein sachgerichtetes Stellungnehmenkönnen. Die Sachlichkeit besteht hier darin, daß auch das Stellungnehmen frei wird von allen Triebinteressen des Begehrens des Stellungnehmenden, wie namentlich dem Interesse am etwas für sich Erlangen- oder Besitzenwollen. Statt dessen kann der Mensch zu irgendwelchen Tatbeständen rein im Hinblick auf ihr Sosein an sich Stellung nehmen; d. h. er kann sie rein um ihres Soseins an sich willen entweder bejahen, indem er sich darüber freut, oder aber sie ablehnen, indem er sie als unerfreulich empfindet. Man kann dies auch so ausdrücken, daß man sagt, der Mensch kann im Sosein der Welt Werte und Unwerte entdecken, deren Existenz er rein um ihres Soseins an sich willen als erfreulich bzw. unerfreulich und damit als seinsollend bzw. nichtseinsollend empfindet.“ Demnach ist die Vernunft „als Fähigkeit und der Antrieb zu einem von der Macht der Triebe befreiten, weltoffenen Verhalten auch in unseren Stellungnahmen wirksam“. — Innerhalb des Gesellschaftslebens, bzw. der rechtlichen Ordnung, wird sich nun der Mensch anläßlich verletzten Rechts ursprünglich auf Grund der Seelenkraft des „Zornmütigen“ (Platos *tó thymoeidés*) als Rechtsträger überhaupt bewußt. II. Sofort stellt sich aber die weitere Frage, nämlich wie dann das Rechtsbewußtsein zu seinen bestimmten Inhalten kommt. Und hier greift Reiner, anknüpfend an die antike und thomastische Definition der Gerechtigkeit, wonach jeder das Seine zu erhalten hat, die zwei hauptsächlichsten Formen von Gerechtigkeit auf, die er die „Gleichbehandlungsgerechtigkeit“ und die „Gerechtigkeit der Nichtverletzung“ nennt. Alsdann stellt er fest, daß diese Formen angesichts bestimmter Grundgüter (Leben, Unversehrtheit des Leibes, freie Selbstbestimmung...) nicht die eigentliche Vorfrage beantworten können, „auf Grund welchen Rechts man dies schon hat“. „Diese Güter haben wir von Natur mitbekommen! Davon erwähnt aber die Aristotelische Gerechtigkeitslehre nichts, sondern dies wird in

ihr ganz unbemerkt vorausgesetzt! Diese Lehre enthält somit hier eine wesentliche Lücke.“ So ergibt sich die Feststellung: „Es gibt etwas, was jeder Mensch von Natur immer schon als das Seine hat. Es ist dies nämlich der eigene Leib eines jeden!“ Und dies führt schließlich in einem kühnen Sprung zur dritten Grundform der Gerechtigkeit und des Rechts von uns: das Recht auf den Urbesitz der Person. „Damit aber ist aus der Tatsache des Habens des eigenen Leibes und dessen Inanspruchnahme als einer Sphäre des Seinigen eines jeden Menschen eine allgemein anerkannte Ordnungsvorstellung geworden, an die jeder sich selbst gebunden hat!“ Der Autor bekennt, daß dies hinsichtlich der Einzelinhalte gegenüber den meisten Naturrechtslehren nichts Neues bringt. „Man hat aber dabei die Begründung dieser Rechte nicht deutlich genug erkannt: man erkannte sie einerseits deswegen nicht, weil man die Begründung jeder Rechtsordnung überhaupt im Wesen der Vernunft als eines eine objektive Ordnung fordernden Vermögens des Menschen nicht klar erkannt hatte.“ Eine ganze Anzahl von laufenden Anmerkungen versuchen schließlich, Thomas von Aquin am Zeug zu flicken —, berechtigt oder unberechtigt, sei jetzt dahingestellt. III. In einer Art Schnellverfahren werden dann weitere Inhalte des natürlichen Rechts erwähnt.

So viel nun das Büchlein Lobenswertes enthält, — ein in der neuthomistischen Literatur belesener Kritiker kann in den entscheidenden Grundgedanken keine neue Begründung entdecken. Gewiß hat Thomas bei weitem nicht alle aristotelischen Lücken gefüllt. Er hat es ferner oft bei einigen Kerngedanken belassen. Ihre denkerische Ausgestaltung ist auch heute noch längst nicht erfüllt. Dennoch ist vieles gerade durch die Thomisten des 20. Jahrhunderts weiter entwickelt worden. Die Abhandlung nennt jedoch keinen der gewichtigen neuthomistischen Autoren bzw. wertet sie nicht aus. Reiners Anliegen der dritten Form des Rechts ist jedoch, — und zwar in metaphysischer Tiefe — längst gelöst! Vgl. Sth. 21,5 ad 3 (zum Zweck im Recht); dazu etwa Joseph Mausbach, *Naturrecht und Völkerrecht*, 1918, 54 ff., Ludwig Berg, *Der Mensch, Herr seiner Rechte*, 1940; Johannes Messner, *Das Naturrecht*, 3./1958. Wie viel ferner haben sich französische und deutsche Rechtsphilosophen mit dem Problem des Verhältnisses von Natur (im engeren Sinne) und Vernunft und so des materialen und formalen Elements im Naturrecht befaßt! Vgl. neuestens M. E. Schmitt, *Recht und Vernunft*, 1955; und vor allem Franziskus M. Schmölz, *Das Naturgesetz und seine dynamische Kraft*, 1959, 78 ff.

Liegt schließlich nicht eine erhebliche Unausgeglichenheit zwischen der p. 20 ff. so hoch herausgestellten, des rein sachlichen Stellungnehmenkönnens gerühmter Vernunft, die doch Individualvernunft ist, und der Zuflucht zur — jetzt überlegenen — „objektiven Instanz“ (?) des Staa-

tes (p. 52) vor? Ist endlich das Urteil der axiologischen Vernunft im Sinne Reiners über das Sein-sollende und Nichtsein-sollende so eindeutig? Worin liegt das formale Kriterium innerhalb des Naturrechts als Vernunft Einsicht? Kommt der Philosoph wirklich ohne jeden Rekurs auf den Schöpfer der Naturordnung aus? Bei all den anerkennenswerten Einzelaussagen in der Abhandlung bleibt der Wunsch, daß der um die Ethik so verdiente Verfasser die thomistischen Leistungen unserer Zeit beachten und dann den vielen Teilproblemen weiter nachgehen möge.

Paul Hadrossek

Joachim Freiherr von Braun, **Beharrlichkeit in der Außenpolitik. Gegen Relativierung des Rechts und theologische Politik**. Holzner Verlag, Würzburg 1964, 152 Seiten, DM 4,80

Diese nicht nur für Heimatvertriebene, sondern für jeden Deutschen hochinteressante Arbeit, der ein Geleitwort des bekannten Völkerrechtlers Prof. Dr. Herbert Kraus, Präsident des Göttinger Arbeitskreises, vorangestellt ist, gliedert sich in zwei Teile: 1. „Recht und Politik“ (zum „Tübinger Memorandum der Acht“) und 2. „Theologie und Politik“. Ein Anhang bringt noch einen ausführlichen Briefwechsel des Autors mit Oberkirchenrat i. R. Dr. Heinz Kloppenburg. Es geht um die innerprotestantische Diskussion der deutschen Ostgrenze, ja darüber hinaus um die grundsätzliche protestantische Stellung zum Recht überhaupt.

Der I. Teil führt eine in der bekannten „Zeitschrift für evangelische Ethik“ noch laufende Auseinandersetzung fort und vertieft sie und zieht gegen den Tübinger Juristen Ludwig Raiser, der sehr wohl das Annexionsverbot und die Rechtswidrigkeit von Massenvertreibungen als Bestandteile des geltenden internationalen Rechts anerkennt, dennoch aber einen Verzicht auf die Oder-Neiße-Gebiete verlangt, in härtester Form und oft mit sehr spitzer Feder zu Felde. Der Autor verweist Raiser auf das verfassungsrechtliche Gebot zur Wiedervereinigung in der Präambel des Grundgesetzes und in Grundsatzentscheidungen des Bundesverfassungsgerichts; der Jurist (!) schwenke von der Rechtsfrage auf die pragmatische Ebene ab; aus persönlichem Empfinden würden Richtlinien für das Handeln des Gemeinwesens entwickelt. „Er empfiehlt ein einseitiges deutsches Opfer und wagt dies als ‚Vergleich‘ zu bezeichnen, den er nicht etwa sich selbst, sondern seinem Staate und Millionen von Mitbürgern zumutet“ (S. 45). Dem, was von Braun sagt, ist wohl nichts hinzuzufügen.

Der II. Teil — für den katholischen Theologen besonders interessant — setzt sich mit einer, unter Protestanten leider nicht wenig verbreiteten Anschauung auseinander, die nun in 19 Thesen des Bielefelder Arbeitskreises der kirchlichen Bruderschaften wieder einmal ihren Niederschlag gefun-

den hat. Diese basiert auf einer exegetischen Mißdeutung der Individualethik der Bergpredigt bzw. auf einer falschen Auffassung des Verhältnisses von neutestamentlicher Sittlichkeit und weltlicher Ordnung. Ihr „Resultat“ ist eine „biblisch“ begründete Preisgabe des deutschen Anspruchs auf die verlorenen Ostgebiete und der Verzicht auf die Rückkehr dorthin: „Zu solcher Erkenntnis befreit das Evangelium die politische Vernunft“ (These 17, S. 108). Der Kritiker von Braun spart naturgemäß nicht mit Sarkasmus und beruft sich auf die bekannte lutherische Trennung zwischen den zwei Reichen. Er bemüht sich als „theologischer Laie“ um die Klarstellung, „daß die in Bielefeld erarbeiteten Thesen nicht das geistige Gut unserer evangelischen Kirche sind“ (S. 67) und stellt dem „beklagenswerten Versuch“ dieser „Schwarmgeister“ die politische Vernunft und die entsprechenden staatsbürgerlichen Pflichten gegenüber. — In der Sprache noch schonungsloser antwortet diesen „Polittheologen“ ein auf Seite 88 ff. beigefügter Aufsatz von Erwin Rogalla: „Die das Recht in Wermuth verkehren!“ (Amos 5, 7).

Der katholische Theologe wird diese innerprotestantische Auseinandersetzung einerseits der notwendigen Klärung wegen begrüßen, andererseits aber nicht ohne Wehmut und tiefes Bedauern lesen. So sehr er erfreut und dankbar ist, daß ein um das Heimat Anliegen verdienter Mann den Mut hat, gegen solche defätistische Entwertung des Rechts in den eigenen Reihen aufzutreten, — die Ursachen für das Mißverständnis liegen freilich viel tiefer. Nicht der theologische Laie, sondern die protestantischen Theologen selbst sind aufgerufen, angesichts dieser angewendeten „Theologie“ das Verhältnis von neutestamentlicher Ethik und Welt neu zu durchdenken. Hier, in der Verknüpfung des Grundsatzes der Gerechtigkeit als des ersten und fundamentalen Ordnungsprinzips auch des christlich verstandenen Gemeinschaftslebens und so des Naturrechts liegen die Wurzeln jener makabren Bielefelder Thesen. Die neutestamentliche Caritas setzt die Gerechtigkeit voraus, bzw. diese ist der Grund-legende Anfang jener. Man tut ferner oft so, als ob es beim Heimatrecht nur um eine typisch deutsche Sache ginge, und zeigt damit, daß man den Kern des ganzen rechts- und sozialphilosophischen Anliegens noch nicht begriffen hat. Es geht um die Anerkennung eines globalen Ordnungsprinzips der menschlichen Gesellschaft überhaupt und so um Recht und Schutz aller Menschen grundsätzlich auf dem ganzen Erdball.

Die besondere Tragik ist nur, daß diese angeblich schriftgemäße Schwärmerei nicht an einem Phantom, sondern gerade in Verbindung mit der furchtbaren Realität des Heimatverlustes zutage tritt. Das Studium dieses Buches ist vor allem den Seelsorgern der Vertriebenen dringend zu empfehlen.

Paul Hadrossek

Josef Matl, **Europa und die Slawen**. Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1964, 357 Seiten, broschiert DM 36,—

Das Werk des Grazer Gelehrten ist in langer, mühevoller Arbeit gewachsen; das ist auf jeder Seite an der gründlichen Durcharbeitung des vielschichtigen Materials zu merken. Sein Unternehmen, die Verflechtung der slawischen Welt mit Europa, ihre Integration in die europäische Kultur und die wechselseitige Durchdringung der Kulturelemente, konnte nur gelingen, wenn die Probleme zugleich von mehreren Aspekten aus gesehen wurden, wenn sich historische, geistes-, literar- und kulturgeschichtliche Sicht zu einer Gesamtschau vereinigten.

Denn eine solche ist angesichts der festgefahrenen Vorurteile und althergebrachten Fehlschlüsse dringend erforderlich. Noch wirkt sich, das sei mit aller Ehrerbietung für Ranke gesagt, seine verengende Vorstellung von der Weltgeschichte als dem Schauplatz germanisch-romanischer Völker in ihrer Begegnung und Auseinandersetzung mit der antiken Tradition bis auf uns aus. In diesem Bild hatten allerdings die Slawen keinen Platz. Auch Jacob Burckhardts „Weltgeschichtliche Betrachtungen“ gehen noch von dieser Grundkonzeption aus. Arbeiten wie die von Halecki und Lemberg haben, wie man z. B. an den meisten westeuropäischen Schulbüchern feststellen kann, noch keine nachhaltige Wirkung im Sinne eines Vorstellungswandels heraufgeführt. Die marxistische Historiographie hat aus ihrer verengten und schematisierenden Position und Sicht heraus eher noch einen Rückschritt gebracht und die primitivierende Formel Slawen = Kommunisten oder Russen = Sowjets geradezu herausgefordert. Hans Kohns Buch „Die Slawen und der Westen“ (1956) ist nicht nur dem Titel nach irreführend, denn es behandelt nur die Epochen der Spätaufklärung und der Romantik, läßt ihre Verwurzelung in den vorangegangenen Zeitaltern fast ganz außer acht und will zudem einseitig das Problem des Panslawismus erhellen, das zum ersten Male Fischel in aller Schärfe aber auch Beschränkung gesehen hatte.

Matl kommt nicht nur seiner Herkunft nach aus dem südöstlichsten deutsch-slawischen Grenzgebiet, er steht auch geistig in der guten österreichischen Tradition, die noch auf Jagić und Murko zurückgeht. Er stellt bewußt das Verbindende über das Trennende. Sein Ziel, die innige Verflechtung und Durchdringung der slawischen Welt mit der Mittel- und Westeuropas darzustellen, ist ihm auf geistesgeschichtlichem Gebiet, auf dem der Schwerpunkt dieser Arbeit liegt, voll gelungen.

Besonders interessante Verbindungen werden durch die Untersuchungen nach den Stoffwanderungen, etwa bestimmter Märchen- und Sagenmotive (Die sieben Weisen, Die Geschichte vom

Weisen Akir, Die Trojasage, Biblische Stoffe, Alexander der Große, Heiligenlegenden, Herzog Ernst, Reinfried von Braunschweig, Tristan, Genoveva, Till Eulenspiegel), ihre Adaptation und Modifikation im neuen und völlig anders gearteten Kultur- und Sozialmilieu, aufgezeigt und sichtbar gemacht. Dabei wird das Ziel immer im Auge behalten, eine vergleichende kulturgeschichtliche Typologie zeitlich, geographisch, national oder kulturell bestimmbarer Kulturräume zu geben.

Das Schwergewicht des Buches liegt auf den bisher vernachlässigten Epochen vor Aufklärung und Romantik und vor den josefinischen Bestrebungen der kulturellen Förderung der Slawen Österreichs. Besonderes Interesse verdienen hier auch die Durchblicke auf die Einwirkung bedeutender Persönlichkeiten Westeuropas auf die Slawenwelt: Voltaire, Rousseau, Herder, Goethe, Schiller, Schelling und Hegel. Es wird dabei nicht überraschen, daß etwa die Wirkung Schillers unweit größer gewesen ist als die Goethes; trotzdem ist die gewaltige Ausstrahlungskraft seines Geistes verblüffend.

Matls gründliches Werk müßte zum festen Bestand der Forschung aber auch zum geistigen Besitz aller werden, die sich mit den Problemen unserer slawischen Nachbarn beschäftigen.

R. Mattausch

Georges Burdeau, **Einführung in die politische Wissenschaft** („Politica“ — Abhandlungen und Texte zur politischen Wissenschaft, Band 12). Aus dem Französischen übersetzt von Dr. Rudolf Stich und Maria Stich. Herausgegeben von Hennis und Schnur, Luchterhand Verlag, Neuwied 1964, 502 Seiten, DM 36,—

Nicht nur in Deutschland hat die „politische Wissenschaft“ eine nicht mehr bezweifelte Eigenständigkeit errungen. Anders als hier brachte in Frankreich eine 1954 dekretierte Studienreform ihre allgemeine Aufnahme in die Lehrpläne der Universitäten. Dadurch wurde zumindest ein Bezeichnungswirrwarr beendet, der an deutschen Universitäten einen so verwirrenden Eindruck hinterläßt: aber auf dem Verordnungswege läßt sich auch in Frankreich kein wissenschaftliches Problem lösen:

Professor Burdeau lehrt als „Politikologe“ (politologue) in Paris — eine Wortbildung, die von ihm als korrekter (abgeleitet von „politicos“) bevorzugt wird. Von Haus ist er Jurist und anerkennt sehr wohl, daß neben seiner ursprünglichen Fachdisziplin verschiedene andere Wissenschaften beanspruchen, „politische Wissenschaft“ zu betreiben. Die Vielzahl der Disziplinen, die als politische Wissenschaften (vergleichbar mit unserem Ausdruck „Staatswissenschaften“) von der einen zu unterscheiden sind, haben jedoch nur unter ihrem Fachaspekt gearbeitet — ohne das

eigentlich Verbindende erfassen zu können. Methodenvielfalt läßt sich aus diesen Wissenschaftstraditionen erklären. (Siehe auch: UNESCO: Contemporary political Science: A Survey of Methods, Research and Training, Paris 1950, Seite 204 ff. führt allein 46 Methoden in alphabetischer Reihenfolge auf.) Trotz der vielfältigen Anleihen ist jedoch methodologisch wie auch vom Forschungsgegenstand her der Anspruch, „politische Wissenschaft“ betreiben zu wollen, keineswegs aufgegeben: Die Schwierigkeit liegt vielmehr darin, daß das „was erkannt werden soll, keine Tatsache ist, die sich uns klar zu erkennen gibt“ (66), denn: „die reine politische Tatsache, die politische Erscheinung im Rohzustand... gibt es nicht“ (75). Als Gegenstand der politischen Wissenschaft sind die Begriffe herauszuarbeiten, deren Bestandteile der Analyse der Wirklichkeit entnommen sind, die andererseits die Wesenseinheit und die Grundstruktur des politischen Universums zum Ausdruck bringen (61). Der Autor sieht eine wissenschaftliche Arbeitsweise in der Form der hypothetischen Synthese: die bloße Deskription (etwa einer Reihe von positivistisch orientierten Wissenschaftlern) wie auch die „abstrakte“ Konstruktion können keine Erfüllung gewähren. Damit ist das Programm gegeben: nicht Konkurrenz, sondern Koordination der Wissenschaften überhaupt. Der Verdacht liegt natürlich nahe, daß auf der Suche nach dem Politischen die Wissenschaft in den Dienst einer Macht gestellt wird: durch eine Äquivokation (die in der Übersetzung mehr begründet liegt als im Inhalt) der Begriffe verleitet, kommt der Autor zur Feststellung, daß die politische Wissenschaft in der SU wie in den USA in den Dienst von Weltanschauungen gestellt sei. In Abwehr dagegen heißt es dann: es kann nicht Ziel der Wissenschaft sein, einem Ideal zu dienen, mag es noch so erhaben sein. Eine nur scheinbar anmaßende, tatsächlich sich selbst so bescheidende politische Wissenschaft, kann in der Ebene der Methode nur Richtpunkte auf dem Forschungsweg setzen: Es sind dies im Feld der politischen Dynamik:

- a) die Änderungen der politischen Ordnung festzustellen;
- b) die Triebkräfte solcher Änderungen und deren Wechselbeziehungen zu analysieren;
- c) und endlich dem Problem nachzugehen, wie sich die Kräfte einordnen.

Die erkennbaren Gesetzmäßigkeiten gesellschaftlich-politischer Bewegungen gestatten schließlich, diese zu steuern und zu lenken. Bereits oben ist die Gefahr angedeutet, in die eine zu eng gefaßte politische Wissenschaft führen kann: nämlich die Gefahr der Erhebung zur Ideologie: der Absolutheitsanspruch der Ideologie läßt die somit falsch verstandene politische Wissenschaft sehr leicht zum mißbrauchten Werkzeug politischer Mächte werden. Sie übertritt die ihr gesetzten Grenzen und bereitet eine Vergewaltigung des

Menschen vor. Politische Wissenschaft findet gerade in der Unvorhersehbarkeit menschlicher Entscheidungen und somit Undeterminierbarkeit ihre Schranke: politische Wissenschaft ist mit der Kybernetik keineswegs identisch. „Mag der Mensch für die Faktoren, die seine Situation bestimmen, auch noch so ansprechbar sein, so besitzt er doch keine ‚Programmierung‘ entsprechend der eines Roboters. Keine Untersuchung seiner inneren Zusammenhänge erlaubt es, mit Sicherheit sein Verhalten vorauszusehen. Wir können höchstens, wenn wir die objektiven Gegebenheiten kennen, die seine Haltungen bestimmen, eine Tendenz, ein mögliches Verhalten angeben. In dem Unterschied zwischen Tendenz und Automatismus liegt die Freiheit“ (350).

Was ist das Besondere des Buches von Burdeau? Es läßt die Vielzahl älterer Vorstellungen von ‚politischer Wissenschaft‘ beiseite, ohne deren Berechtigung zunächst in Frage zu stellen: mit ihren fachlich begrenzten Detailuntersuchungen des „Politischen“ hätten bisher nur jeweils Teil-Kenntnisse des „Politischen“ gewonnen werden können, die jedoch als Summe von Teil-Aspekten keineswegs politisch wissenschaftliche Erkenntnisse seien. Das Erkennen des „Politischen“, d. h. der Gesetzmäßigkeiten der Beziehungen zwischen Teilbereichen des Politischen Universums erfordert die Hilfe anderer Wissenschaftszweige, um nicht ins Uferlose zu geraten. Der ‚Politikologe‘ kann nicht in allen Fachdisziplinen ‚zu Hause‘ sein, trotzdem muß er geistig so beweglich sein, um für ihn fruchtbare Einsichten werten zu können: die ihm zur Aufgabe gestellte Synthese sollte von einer Arbeitshypothese getragen sein: so gewonnene Erkenntnisse (Gesetzmäßigkeiten?) ermöglichen die Überprüfung der Hypothese auf Richtigkeit.

Wie die Zusammenarbeit von politischer Wissenschaft und Soziologie, Psychologie, Geschichte, Politischer Ökonomie, Recht etc. sich zu gestalten habe, verdient Betrachtung und Aufmerksamkeit. Es sollte auch in Deutschland nun endlich ein Weg gefunden werden, der aus der Sackgasse des Kompetenzstreites zu einer Besinnung führt und fruchtbarer konstruktiver Arbeit für die politische Wissenschaft Platz macht: sicherlich — auch bei uns würde eine Verordnung nichts lösen, aber vielleicht würde ein heilsamer, sanfter Druck genügen.

Im Nachhinein finde ich in der von Arthur Utz bei Herder, Freiburg, herausgegebenen Bibliographie „Grundsatzfragen des öffentlichen Lebens“ (Bd. I/1960), Seite 362, die „Darstellung und Kritik“ des französischen Originals:

Sehen wir von der unkorrekten Eingliederung zu den „Political Sciences (positive Wissenschaften)“ ab; Burdeau wehrt sich doch expressis verbis gegen die Einordnung zu den „political sciences“ und allein die Lektüre des ersten Teils hätte den Rezensenten das klar machen müssen.

Burdeau sei der Ansicht, politische Wissenschaft

auch ohne politische Philosophie (= politische Ethik) betreiben zu können — nachdem er zuvor die enge Verbindung anerkannt habe. (sic!)

Tatsächlich betont Burdeau die Notwendigkeit für die politische Wissenschaft, auf die Erfahrungen und Ergebnisse der politischen Ethik zurückgreifen zu müssen und jedenfalls ist aus dem Sinnzusammenhang nirgendwo der Nachweis zu führen, er wolle ohne sie auskommen, bzw. sei dieser Ansicht, man könne dies.

K. G. Schirrmeister

Anton Ernstberger, **Böhmens freiwilliger Kriegseinsatz gegen Napoleon**. (Veröffentlichungen des Collegium Carolinum, Band 14.) Verlag Robert Lerche, München 1963, 200 Seiten, Leinen DM 15,—

Der Erlangener (früher Prager) Historiker Ernstberger kann mit diesem Quellenwerk auf seine früheren Arbeiten über die Freikorpsbewegung gegen Napoleon zurückgreifen, vor allem auf sein Werk „Die deutschen Freikorps 1809 in Böhmen“ (Prag 1942). Wieder geht seine Darstellung weit über das eigentlich Wehrgeschichtliche hinaus und deckt politische, kulturgeschichtliche, soziologische Zusammenhänge und Probleme der in statu nascenti begriffenen Nationalbewegung auf. Im Mittelpunkt steht die Legion Erzherzog Karl, es geht um die Schwierigkeiten ihrer raschen Aufstellung, Ausrüstung und Ausbildung. Aber die Sammlung der (vorwiegend tschechischen) Soldatenlieder, die Charakterisierung der patriotischen Vereine, die zu Sammelbecken eines kaisertreuen böhmischen Landespatritismus wurden und trotzdem — oder gerade deswegen — nachträglich bei der Polizeibehörde erhebliche Bedenken hervorriefen, sowie die Spendenlisten mit ihren genauen Einzelangaben, die einen hervorragenden Quellenwert besitzen, geben dem Buch über seinen eigentlichen Rahmen hinaus die Richtung in den Bereich der politischen Soziologie der Befreiungskriege. In diesem Frühstadium eines mitteleuropäischen Krypto-Nationalismus ist der Beitrag Böhmens von besonderem Interesse.

R. Mattausch

Zbyněk A. Zeman, **Der Zusammenbruch des Habsburgerreiches**. 1914—1918. Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1963, 278 Seiten, Leinen DM 19,80

Daß Österreich-Ungarns Nationalitätenpolitik so voller Fehler gewesen sei, daß der Staat zwangsläufig daran zugrunde gehen mußte, war gewissermaßen zu einer Binsenwahrheit geworden, die in den Schulen gelehrt, auf den Straßen geglaubt und in den Versammlungen je nach Einstellung triumphierend oder bedauernd zur Kenntnis genommen wurde. Wer dachte noch an ihren Ursprung in der

propagandistischen Kriegsführung des Ersten Weltkrieges — vor allem in den Schriften der erfolgreichen Emigranten Masaryk und Beneš, des „Times“-Redakteurs Henry Wickham Steed, der Masaryk in England politisch salonfähig machte, und seines Landsmannes Seton-Watson. Nun kommt, nach einem halben Jahrhundert, wiederum aus England ein Buch, das Aufsehen erregen sollte. Es ist eine von Marianne Schön besorgte Übersetzung des 1961 bei Oxford University Press erschienenen Werkes des Oxforders Professors tschechischer Herkunft Zbyněk A. Zeman: „The Break-Up of the Habsburg Empire 1914—1918. A Study in National and Social Revolution.“ — Von Steed, der übrigens 1913 noch nichts vom „Völkerkerker“ Österreich-Ungarn zu berichten wußte, vielmehr eine lange Dauer der Donaumonarchie wünschte und prophezeite, unterscheidet sich Zeman in fast jeder Hinsicht: er ist nicht politischer Journalist mit historischen Allüren, sondern Wissenschaftler; er blickt nicht auf die Massen von Propagandaschriften, sondern über Berge von Literatur auf neues, bisher kaum oder gar nicht bekanntes Material, das er klug auszuwerten weiß.

Nicht bössartige Unterdrückung kennzeichnet die Maßnahmen der Wiener Regierung, sondern eher großzügige Laxheit; später gerät sie zunehmend unter den Druck der Ansprüche des starken deutschen Partners und fällt in dieser Abhängigkeit gelegentlich Fehlentscheidungen wider besseres Wissen. Gerade sie aber boten der alliierten Gegenseite, beeinflußt von der Propaganda der Exilgruppe, die Steed geschickt ins Spiel zu bringen wußte, gegen Kriegsende die Handhaben zu einer Politik der Zerstörung der Donaumonarchie, von der man bis ins dritte Kriegsjahr hinein nichts hatte wissen wollen. Die Niederwerfung Rumäniens durch die Deutschen und der Friede von Brest-Litowsk mit der Sowjetregierung führten eine Wendung gegen Österreich-Ungarn herbei, weil man auf alliierter Seite die Erstarkung der Deutschen vor dem Eingreifen der USA fürchtete.

Die hauptsächlichsten Fehler der Wiener Regierung waren nach Zeman:

1. Die bis zum Regierungsantritt Kaiser Karls bestehende Suspendierung des Reichsrates ließ keine Möglichkeit, die politischen Parteien der Tschechen mit ihren markanten Führern gegen die Exilgruppe ins Spiel zu bringen. Darüber hinaus wurden die reichstreuen Parteien der Deutschen und Slawen, die monarchistischen Kräfte der Südslawen, also die staaterhaltenden Mehrheiten, in den Völkern gehindert, vor dem Parlament, vor den Wählern und vor der Weltöffentlichkeit ihren Willen zu bekunden.

2. Die Verhaftung von Dr. Kramář und anderen tschechischen Politikern schaltete erhebliche Gegengewichte gegen Masaryk aus. Der Hochverratsprozeß Kramář machte diesen „ungekrönten König von Böhmen“ zum Märtyrer und National-

helden, drängte ihn vorwärts auf einer antiösterreichischen Bahn, auf der er auch nach 1918 weiterschreiten mußte.

3. In der Polen-Frage haben die Regierungen in Wien und Berlin versagt und sich eine weitgehend kriegsentscheidende Karte aus der Hand spielen lassen. Hier und an anderen Fragen zeigte sich eine verheerende Fehleinschätzung der Probleme durch die deutsche Oberste Heeresleitung und durch Hindenburg und Ludendorff persönlich, die immer stärker unter den Einfluß feudal-reaktionärer und nationalistischer Kreise gerieten, denen sie durch Herkunft und Denkart ohnehin nahe standen.

Trotzdem setzte sich die subversive Tätigkeit der Emigranten bei den alliierten Regierungen nur sehr langsam durch und hatte ihre eigentlichen Erfolge erst knapp vor Kriegsende und vor allem in der Zeitspanne zwischen Waffenstillstand und Pariser Vorortverträgen.

Dazu kamen in zunehmendem Maße die Schwierigkeiten, denen die Wiener Regierung wie jede andere kriegsführende Partei bei lange andauerndem Krieg ausgesetzt war. Sie arbeiteten den Emigranten in die Hand.

Zeman wollte keine ausführliche Geschichte des Zusammenbruchs des Habsburgerreiches schreiben. Er kennzeichnet sein Buch als Versuch, „einen Überblick über die Faktoren zu geben, die den Untergang der Monarchie herbeigeführt haben“. Das ist ihm trotz der etwas ungleichen Proportionierung der Kapitel zu den Themen (etwa die ungewöhnlich breite, wenn auch sprachlich hervorragende Schilderung der Odyssee der tschechischen Legionen in Rußland und die etwas zu schematischen Gegenüberstellung des zu einseitig als „feudal-reaktionär“ gekennzeichneten Grafen Stefan Tisza und des „fortschrittlichen“ Grafen Michael Károlyi) hervorragend gelungen.

Man wird um dieses Werk nicht herumkommen, wenn man das Geschehen vor einem halben Jahrhundert betrachtet, das den Iren-Führer Sir Roger Casement am Galgen enden ließ, während Masaryk, der glückliche Vollender ganz ähnlicher Pläne, als Präsident auf dem Hradschin einziehen konnte.

R. Mattausch

Hellmut Andics, **Der Staat, den keiner wollte. Österreich 1918–1938**. Herder, Wien 1962, 563 Seiten, 24 Abbildungen, Leinen DM 26,—

Dieses Buch muß auf zwei Ebenen beurteilt werden. Es ist — und darin liegt seine Stärke und auch seine Absicht — die schriftstellerisch großartig gemeisterte und höchst anregend geschriebene Geschichte der 1. Republik Österreichs, des Staates, den keiner wollte, verfaßt von einem gebildeten und um Details wie Hintergründe sehr bemühten und erfahrenen Journalisten. Der Histo-

riker wird jedoch manches, was zur Stärke der journalistischen Meisterung des Themas gehört, eher als schockierend oder zumindest als störend empfinden; so wenn etwa Personen Worte in den Mund gelegt werden, die sie gesagt haben könnten oder Verallgemeinerungen und Simplifizierungen auftauchen. Der rein historisch, aber nicht wissenschaftlich interessierte Leser wird dagegen diese Mängel gern in Kauf nehmen, weil er dafür den Gang der Ereignisse in einer fesselnden und einprägsamen Darstellung geboten bekommt, in der die Herausarbeitung der zeitlichen Atmosphäre besonders beeindruckt.

R. Mattausch

Gordon Brook-Shepherd, **Der Anschluß**. Styria, Graz—Wien—Köln 1963, 285 Seiten, 48 Abbildungen, Leinen DM 19,80

Das neue Buch des Autors, der uns schon durch seine Dollfuß-Biographie (vgl. IX. Jg., S. 91) als guter und wohlwollender Österreich-Kenner bekannt ist, wendet sich vor allem an englische Leser. Es ist aber für uns interessant, das Ende der Ersten Republik Österreich aus britischer Sicht zu sehen, aus der sich auch das eifrige Bemühen des Autors erklärt, Großbritanniens Nichteingreifen in die Ereignisse von 1938 zu entschuldigen. Trotz der Einschränkung, daß die Geschichte des Anschlusses eigentlich bereits durch eine Reihe von Quellenpublikationen (Protokolle des Nürnberger Prozesses, Prozeß in Wien gegen den einstigen österreichischen Außenminister Dr. Guido Schmidt, ferner französische, englische und deutsche Aktenpublikationen) geklärt und auch bereits dargestellt ist, wird der mit diesen rein wissenschaftlichen Editionen weniger vertraute, aber historisch-politisch interessierte Leser diese deutsche Übersetzung (Übersetzer Gerolf Coudenhove) des 1963 bei Macmillan in London unter dem Titel „The Rap of Austria“ erschienenen Buches gern in die Hand nehmen. Denn die Befragung von vielen damals Handelnden und das gut ausgewählte Bildmaterial geben ihm seine eigene Note.

R. Mattausch

Walter Warlimont, **Im Hauptquartier der deutschen Wehrmacht 1939–1945. Grundlagen — Formen — Gestalten**. Bernard & Graefe, Verlag für Wehrwesen, Frankfurt/Main, 1962, 570 Seiten mit 3 Tabellen und 9 Tafelbildern, Leinen DM 34,—

Der dienstälteste überlebende Generalstabsoffizier des Führerhauptquartiers, Warlimont, ist aus zwei Gründen vor allem wie kein anderer berufen, Bericht zu geben über die eigenartige Situation des Führerhauptquartiers, die Atmosphäre, aus der heraus wesentliche Entschlüsse gefaßt wurden, die für Millionen Menschen entscheidend

waren. Als stellvertretender Chef des Wehrmachtführungsstabes war er einerseits den eigentlichen Entscheidungen nahe genug, um sie richtig überblicken zu können, andererseits befand er sich aber in einer Position, die es ihm erlaubte, sich der unmittelbaren Anziehungskraft Hitlers zu entziehen, der Männer wie Keitel und Jodl erlagen. Von hier aus ist auch sein Urteil über seinen unmittelbaren Chef Jodl zu verstehen. Sein Buch setzt eine genaue Kenntnis des geschichtlichen Ablaufs der Ereignisse voraus. Es vermittelt dafür dem fachkundigen Leser sehr starke Eindrücke, die immer in harter Tuchfühlung mit den Ereignissen stehen. Im Grunde war eine auf die Dauer erfolgreiche Kriegführung bei der auf Hitlers Persönlichkeit zugeschnittenen Zusammensetzung des Hauptquartiers und seiner Arbeitsweise unmöglich, das Problem zielbewußter Befehlsgebung unlösbar. Ein zweifellos in rebus militaribus genialer Dilettant wie Hitler vermochte seine Umgebung und den Feind zu bluffen und zu verblüffen, er vermochte zu faszinieren und Entscheidungen zu fällen, die überraschend einfach und daher in der Ausführung auch erfolgreich waren; seine Wirkung war aber auf die Dauer gesehen nicht mehr verantwortbar, sie war zerstörerisch, seine Willensbildung sprunghaft und dann meist starrköpfig, um eine ihm innewohnende Weichheit und Unentschlossenheit in schwierigen Lagen zu verdecken. — Das umfangreiche und sorgfältig aus Aufzeichnungen, persönlichen Erinnerungen und Quellen erarbeitete Buch ist für die Erforschung des Zweiten Weltkrieges unentbehrlich; es sollte darüber hinaus auch der Aufmerksamkeit der militärischen Laien aber historisch Interessierten sicher sein.

R. Mattausch

Acta Baltica III (1963) — Liber Annalis Instituti Baltici. Herausgegeben vom Institutum Balticum, Königstein im Taunus, 1964, 244 Seiten, broschiert DM 15,—

Die Jahrbücher des Königsteiner Baltischen Instituts sind bereits zu einer festen Einrichtung und geistigen Repräsentation der drei baltischen Völker im Exil geworden. Hatten sich die ersten beiden Bände (vgl. Rezensionen in Jg. IX. S. 88 und 131) mit kirchenpolitischen und wirtschaftsozialen Problemen vor und nach der Sowjetisierung des Baltikums befaßt, so ist der nun vorliegende 3. Band der geisteswissenschaftlichen Situation gewidmet. Gottlieb Ney begründet in einer sehr instruktiven und klaren Überschau auf die geistigen Traditionen die feste Zugehörigkeit der drei Völker zum Westen, nämlich zu West- und Mitteleuropa und zu Skandinavien; daher ist ihre Selbständigkeit „in der Zukunft nur in engerster Union mit den Demokratien Westeuropas denkbar“. Vom gleichen Verfasser stammt auch der Beitrag über „Das Hochschulwesen in Est-

land“. Von einem knappen geschichtlichen Rückblick auf die Universität Dorpat ausgehend, wird ein Bild des heutigen sowjetisierten Hochschulwesens entworfen, das allerdings eine Absage an die alten geistigen Traditionen darstellt. Auf der Basis des von Jesuiten gegründeten Collegium Dorpatense (1584) errichtete der Schwedenkönig Gustav II. Adolf durch eine Urkunde aus dem Nürnberger Lager 1632 eine Universität, die nach Erweiterung durch Karl XI. so zum geistigen Mittelpunkt des Baltikums geworden war, daß ihre Erinnerung auch über eine neunzigjährige Vakanz nach dem Nordischen Krieg bis zur Neugründung der Universitas Dorpatensis 1802 andauerte. Ihr erster Kurator war Goethes Jugendfreund Friedrich Maximilian Klinger. — Von der Zuversicht, daß trotz der Sowjetisierungs- und Russifizierungsmaßnahmen die abendländische Wurzel unter der Oberfläche erhalten bleiben wird, handelt auch der Beitrag von Andrius Namsons über „Die Entwicklung des Hochschulwesens in Lettland von 1919—1963.“ Sehr eindringliche Bestandsaufnahmen des künstlerischen Schaffens unter dem Sowjetstern bieten die Beiträge von Janis Rudzitis, Jonas Grinius, Juris Soikans, Eduard Reining und Harri Kiisk. Die Versuche, trotz allem einen Rest an Eigenständigkeit zu wahren, sind geeignet, nicht nur das Bekenntnis zur abendländischen Wurzel zu unterstreichen, sondern auch die Hoffnung, daß aus ihr einmal wieder frische Triebe in das Licht der Freiheit dringen werden.

R. Mattausch

Robert Hermann, Die Kirche und ihre Liebestätigkeit von Anbeginn bis zur Gegenwart. Aus dem Französischen übersetzt von Karl Martin (Lebendige Caritas, 1), Lambertus-Verlag, Freiburg i. Br., 1963, 149 Seiten, br. DM 10,80

Seit Wilhelm Lieses zweibändiger Geschichte der Caritas (1922) besitzen wir für den deutschen Sprachraum keine Gesamtdarstellung der christlichen Liebestätigkeit. Der vorliegende Abriss, der den neuesten Stand berücksichtigt und außerdem in einem vom Übersetzer verfaßten Schlußkapitel die Entwicklung in Deutschland seit 1918 noch besonders behandelt, kommt daher einem dringenden Bedürfnis der kirchengeschichtlich Interessierten entgegen. Zumal in einer Zeit, in der die Einsicht wieder lebendig geworden ist, daß Gottesdienst und Liebestätigkeit innigst aufeinander bezogen sind, was auch im neuen Stil der Eucharistischen Weltkongresse seinen sichtbaren Ausdruck gefunden hat.

Als kirchliche Liebestätigkeit gelten Leistungen „zum Wohle der Kranken, der Bedürftigen und Unglücklichen“. Die Tätigkeit auf dem Gebiete der Erziehung, der kirchliche Beitrag zum zivilisatorischen Fortschritt müssen daher außer Betracht bleiben. Desgleichen gehören die von der

Kirche entwickelten sozialen Lehren und die sozialen Leistungen nicht als solche in den Umkreis dieses Themas, sie kommen nur insofern zur Sprache, „als sie Zeugnis von der barmherzigen Liebe ablegen“ (Vorwort).

Im Verlauf der Darlegungen werden wir durch die Epochen geführt und es wird gezeigt, welchen Platz die Caritas im jeweiligen Gesellschaftsbild einnimmt, aus welchen besonderen Motiven sie jeweils gespeist wird, welche geistes- bzw. frömmigkeitsgeschichtlichen Voraussetzungen ihre Formen beeinflussen. Bei aller Konstanz des wesentlichen religiösen Antriebs aus dem Evangelium erhält die Caritas doch auch „ihr besonderes Licht und Gepräge von dem Gottesbild (und Menschenbild, wie wir hinzufügen dürfen) der jeweiligen Epoche“. So geht der Weg von der „gemeindlichen Hilfe“ der Urkirche zur bischöflichen Caritas, als deren leuchtende Vertreter wir Cyprian von Carthago, Augustinus, Caesarius von Arles, vor allem aber Papst Gregor I., den großen Organisator der Fürsorge, kennen lernen. Die Völkerwanderungszeit fordert die Bewährung der Bischöfe als Väter der Armen und Bedrückten. Regionalsynoden werden Ausgangspunkt für Unternehmungen und Gesetzgebung auf Landesebene. Die Regierung Karls d. G. und Ludwigs d. Fr. sind ein erster Höhepunkt staatlich-kirchlich organisierter Liebestätigkeit.

Im feudalen Mittelalter gliedert sich die Fürsorge immer mehr auf, was bis zur Zersplitterung der Kräfte und Einrichtungen geht (Stiftungen, Bruderschaften u. dgl.). Die private Initiative tritt in steigendem Maße auf. Im Frühmittelalter wird auch im Westen das im Osten bereits hochentwickelte Hospital heimisch. Die Klöster und Kapitel, Regularkanoniker und Ritterorden führen eine Blüte der abendländischen Hospitalkultur herauf. (Hier wäre angezeigt gewesen, darauf hinzuweisen, welch bedeutenden Zuwachs an Energien die pauperes Christi-Bewegung zu Beginn des 12. Jahrhunderts und die Übernahme der Augustinerregel dem Hospital gebracht hat, wie auch das franziskanische Motiv hier bereits vorweggenommen erscheint. Auch die Hospitalgründungen an den Pilgerstraßen — z. B. nach Compostela! — und das bekannte Hospiz am Großen St. Bernhard hätten eine Erwähnung verdient. Bei der Erneuerung der Caritas durch die franziskanische Bewegung wäre neben der hl. Elisabeth auch deren Zeitgenossin Agnes von Böhmen, die Gründerin eines Spitalordens, zu nennen.) Wichtig ist die Feststellung, wie im Mittelalter das Bettelwesen in die berufsständische Ordnung eingebaut wird. Das positive Verhältnis der Mystik zur Liebestätigkeit wird durch ein passendes Zitat aus Meister Eckarts Reden belegt.

Im Fortschreiten der bürgerlichen Stadtkultur beobachten wir (übrigens parallel zu Erscheinungen im Bildungswesen und in der Wirtschaft) auch eine Kommunalisierung der Fürsorge. In

zentralisierten monarchischen Staaten, wie z. B. in Frankreich, trat die staatliche Kontrolle der Wohlfahrtseinrichtungen hinzu. Seit dem 15. Jahrhundert war die Not nicht mehr durch Barmherzigkeit allein zu bewältigen, sie war inzwischen zur sozialen Frage geworden und verlangte auch nach Lösungen unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten. Von der Notwendigkeit kommunaler Fürsorge sprechen auch Prediger, wie Geiler von Kaysersberg, vor allem aber der katholische Humanist Ludwig Vives. Das Eingreifen der öffentlichen Gewalten und die behördlich organisierte Wohlfahrt wird im Gefolge des Humanismus und der Reformation aus jeweils verschiedenen Beweggründen beschleunigt. Nicht zufällig geht das Nachlassen der Liebestätigkeit mit dem allgemeinen Verfall des kirchlichen Lebens einher, aber die Keimzellen der katholischen Erneuerung im 16. Jahrhundert sind gleichzeitig solche der Nächstenliebe und umgekehrt (die „Oratorien der göttlichen Liebe“ in Italien, die neuen Krankenpflegegemeinschaften).

Das Konzil von Trient betont wieder den Caritasberuf des Bischofs. Karl Borromäus, der Erzbischof von Mailand, wird das neue Vorbild oberhirtlicher Hingabe an die Notleidenden und Kranken. Hierauf der große Wegbereiter neuzeitlicher Liebestätigkeit: Vinzenz von Paul, der auch die neuen, beweglicheren Formen der caritativen Frauengemeinschaften begründete und so (mit Louise von Marillac) den Typ der „Barmherzigen Schwester“ schuf!

Die fortschreitende Zentralisation und Bürokratisierung der behördlichen Armenfürsorge führte im 17. und 18. Jahrhundert zur Errichtung „allgemeiner Hospitäler“, sie traf ferner Anstalten zur Bekämpfung der Bettlerplage. (Wir vermissen an dieser Stelle eine Bemerkung über die neuen Antriebe, die von der katholischen Aufklärung [Muratoris „Wahre Andacht“!] ausgegangen sind und die zur Neugründung von Anstalten für Waisen, Taubstumme und Blinde geführt haben.)

Revolution und Säkularisation erschütterten die alten kirchlichen Fürsorgeeinrichtungen, doch wurde wieder Frankreich zum Ausgangspunkt jener erstaunlichen Entfaltung der caritativen (und missionarischen) Gemeinschaften, vor allem weiblichen Charakters, wie sie für das 19. Jahrhundert so kennzeichnend wurden. Von den Versuchen, durch persönliche Fühlungnahme der wachsenden Bürokratisierung der Fürsorgetätigkeit entgegen zu wirken, ist der bekannteste der des Laien Friedrich Ozanam, des Begründers der „Vinzenzkonferenzen“.

Trotz Aufkommen neuer Rechtsträger (Stiftungen), Kommunalisierung und staatlicher Organisation seit dem Mittelalter war es bis ins 19. Jahrhundert zu keiner grundsätzlichen Laisierung der Fürsorge gekommen.

Die soziale Wirklichkeit und Not des 19. Jahr-

hundreds nötigte immer mehr zu einer Überprüfung der überlieferten Vorstellung caritativen Wirkens und des paternalistischen Stils. Mit einiger Verspätung erschlossen sich kirchliche Kreise den Forderungen nach einer Strukturreform der Gesellschaft und nach Leistungen gemäß der Gerechtigkeit. Lamennais ist der wichtigste katholische Bahnbrecher dieses Umdenkens. Am Ende stehen die päpstlichen Soziallehrschreiben. (Für Deutschland hätte der von Lamennais beeinflusste F. J. Buß eine Erwähnung verdient. Wir vermissen auch Kolpings Namen. Wenn jemand als ein Schüler Vogelangs bezeichnet wird, dann hätte dieser selbst eigens bezeichnet werden müssen. Ein Druckfehler: Toniolo statt Tonilo.)

Der Gang durch die Geschichte hatte seit dem Mittelalter in steigendem Maße eine gewisse Konzentration des caritativen Wirkens erkennen lassen. Dieser Prozeß ist in unserem Jahrhundert an sein Ziel gelangt: durch die Gründung der nationalen Caritasverbände (der erste in Deutsch-

land 1897), die Internationalisierung der Hilfe durch den Hl. Stuhl und schließlich durch die Gründung der Caritas internationalis (1950) mit dem Sitz in Rom. Wo es um Hilfeleistung im vorkonfessionellen Bereich geht, fordert der Hl. Stuhl die Zusammenarbeit mit den Welthilfsorganisationen.

Bei aller notwendigen Sicherstellung des Gemeinwohls durch die öffentliche Hand wird aber die kirchliche Caritas nicht überflüssig, ihr bleibt — wie die Erfahrung der Gegenwart zeigt — immer noch ein weites Feld. „Sie durchseelt nicht nur die Gerechtigkeit, sie durchdringt und befruchtet auch die Sozialarbeit, die ohne sie ausartet in unpersönliche und mechanische Tätigkeit“ (128).

Wenn auch ein kurzer Abriß nur wenige und nur besonders charakteristische Einzelbelege anführen kann, so ist hier dennoch eine Darstellung gelungen, die unsere Aufmerksamkeit zu erregen vermag.

A. H.